LE DOGME
DE LA RÉDEMPTION
DANS LA
THÉOLOGIE CONTEMPORAINE



Il n'y a donc pas seulement une satisfaction de curiosité bibliographique à explorer les sources que les médiévistes ne cessent pas de mettre à notre disposition sur le mouvement de la théologie chrétienne au XIIIe siècle. Si elles ne modifient pas d'une manière essentielle ce que l'on pouvait déjà savoir de la physionomie des écoles ou tendances qui se partageaient les intelligences à cette époque de transition, elles achèvent d'en fixer les contours et jettent quelques lumières de plus sur le sens de leur développement ultérieur. En faut-il davantage à l'historien de la scolastique naissante, qui marque ici l'avènement d'une systématisation dont toute la théologie moderne est issue, pour lui faire un devoir de n'en pas négliger l'apport ?

Strasbourg — Jean Rivière

(Cliché de la *Revue du Moyen Age Latin.*)

Jean RIVIÈRE

Docteur en Théologiè

Professeur à l'Université de Strasbourg

LE DOGME DE LA RÉDEMPTION DANS LA THÉOLOGIE CONTEMPORAINE



ALBI

Chez Monsieur le Chanoine Lombard

aumônier au *Bon-Sauveur*

Cet ouvrage était entièrement achevé, lorsque l'auteur a été rappelé à Dieu, au moment où une fatigue croissante venait de l'obliger à prendre sa retraite, après avoir professé près de trente ans à la Faculté de théologie de l'Université de Strasbourg.

M. le chanoine Rivière attachait beaucoup d'importance à ce livre. Il y avait recueilli, sur la Rédemption, des articles et des comptes rendus datant de toutes les périodes de sa carrière de théologien, depuis qu'il avait consacré à ce sujet sa thèse de doctorat (1905). C'était ainsi comme une synthèse définitive de toute son œuvre, en même temps qu'une revue d'ensemble des travaux parus depuis plus de quarante ans sur la question. Il aurait désiré que ce volume parût dans la Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique *de Louvain, où avait été publié son précédent volume* Le dogme de la Rédemption. *Etudes critiques et documents,* 1[e] série. *Les circonstances n'ont point permis aux efforts dépensés pour cela d'obtenir une conclusion favorable. Mais l'essentiel reste acquis par la publication présente.*

Les deux amis auxquels il avait confié par testament le soin de procurer cette édition n'ont point eu de plus grand souci que de respecter scrupuleusement ses volontés à ce sujet. En lui laissant la pleine responsabilité des jugements portés au cours de l'ouvrage, ils se sont appliqués à assurer une présentation du travail telle que l'auteur l'aurait désirée et réalisée lui-même. On trouvera donc ici, fidèlement reproduit, le texte que le chanoine Rivière avait soigneusement préparé et arrêté dès 1943. Nous ne doutons pas qu'il ne rende de précieux services sur un sujet où il avait acquis une maîtrise inconstestée.

F. CAVALLERA,
Doyen de la Faculté de théologie
de Toulouse.

E. LOMBARD,
Chanoine titulaire d'Albi.

AVANT-PROPOS

« Il n'est sans doute pas, du point de vue théologique, de dogme plus central que celui de la Rédemption. Le théologien croyant n'en peut aborder l'étude qu'en fonction de données nombreuses et diverses, qui tiennent à l'ensemble de ses conceptions, et l'explication qu'il adopte est appelée à réagir sur tout le reste du système chrétien.

On pourrait presque dire que ce mystère joue le même rôle en dehors du catholicisme. La Rédemption, qui fut autrefois le champ clos des Eglises et des sectes, semble être aujourd'hui le point où se croisent de préférence et parfois se choquent, avec les assertions doctrinales, les méthodes d'investigation religieuse, comme si les écoles y voyaient un terrain choisi pour affirmer ou vérifier leurs postulats respectifs. L'histoire générale y trouve tout au moins une des formes des aspirations de l'humanité. Au sein du protestantisme, en Angleterre surtout, le problème que pose l'interprétation de la foi chrétienne est particulièrement vif; de ce chef, la production théologique se fait tous les jours plus abondante à ce sujet... Littérature passablement complexe, mais dont le dépouillement a le double fruit d'orienter l'histoire sur les courants qui agitent la pensée contemporaine autour de cette vérité capitale et de dicter ses devoirs au théologien soucieux de rester en contact avec les problèmes actuels (1). »

A l'auteur de ces lignes, il fut donné de poursuivre ce « dépouillement » depuis les premières années du siècle hors de l'Eglise comme au dedans : sauf quelques inévitables lacunes, il croit pouvoir se rendre témoignage que peu de publications importantes lui ont échappé. Sur les ouvrages qui lui vinrent en mains, il eut l'occasion

---

1. *Rev. des sc. relig.*, t. III, 1923, p. 211.

de dire au jour le jour le mot de la foi chrétienne et de la saine théologie dans un certain nombre de périodiques voués à la science religieuse. Revue permanente où s'accusait l'intention d'allier à l'information bibliographique les droits de la critique doctrinale et qui, à ce titre, risque de conserver encore aujourd'hui le principal de son intérêt.

Quelques-unes de ces recensions arrivèrent à prendre l'ampleur de véritables études sur tel ou tel point particulier. A celles qui furent publiées dès l'époque, et dont la référence exacte sera donnée en son temps (2), peu à peu d'autres s'ajoutèrent qui attendaient le moment favorable pour voir le jour. C'est ainsi que se préparaient, à petits coups, sans intention préconçue, les morceaux dont ce livre est formé.

Sans attacher plus d'importance qu'il ne convient à ces pages fugitives, nous avons pensé qu'il ne serait pas inutile de les réunir. Un certain nombre tout au moins des publications qui en firent l'objet dominent suffisamment les hasards de l'actualité pour qu'il ne soit pas toujours opportun d'en fixer objectivement la valeur. Parmi les autres, il n'en est pas, ne fût-ce que par les tendances qu'elles reflètent, qui ne puisse, en bien ou en mal, constituer un document... Toutes ensemble deviennent par leur groupement comme une sorte d'enquête objective propre à renseigner sur les mouvements d'idées qui se manifestent en la matière et dès lors susceptibles de procurer à l'observateur diligent, surtout quand s'y ajoute l'appoint des réactions qu'ils ont provoquées, les éléments d'un *status quaestionis* bien au point, c'est-à-dire la condition indispensable pour intervenir utilement dans le sujet.

Une collusion permanente entre les préjugés confessionnels et les négations rationalistes met au premier plan le problème essentiel de la tradition catholique dont l'incurable inconsistance est le commun postulat de tous ceux qui nourrissent l'espoir, parce qu'ils en éprouvent le besoin, d'écraser sous ses ruines le dogme lui-même dont elle est l'expression. Attaques massives et que volontiers des arbitres partiaux déclarent triomphales, mais auxquelles la science croyante n'a pas laissé de faire face avec honneur. Sur les confins de ce champ de bataille où se jouent les destinées de la foi prennent place bien des problèmes secondaires qui ne relèvent que de la cri-

2. En principe, le texte en sera reproduit tel quel : les rares additions ou modifications jugées nécessaires, à l'exception de celles qui seraient trop insignifiantes, seront détachées entre crochets.

tique et de l'érudition : la théologie positive, non moins que l'autre, a ses *quaestiones disputatae* qui invitent les spécialistes à prendre parti. Tâche à bien des égards nouvelle et qui double sans la supprimer celle qui incombe à la théologie systématique d'asseoir le dogme chrétien sur les bases de la révélation et d'en réaliser l'intelligence en regard des données internes qu'il comporte comme des difficultés externes qu'il ne cesse pas de soulever en tant d'esprits.

Dans chacun de ces trois domaines, peut-être les professionnels seront-ils heureux de trouver ou retrouver les compléments d'information ou de discussion fournis par les derniers travaux, de manière à s'orienter avec un minimum d'inexactitude à travers les solutions qui méritent de passer pour acquises et les débats qui restent encore pendants. Si le présent ouvrage était capable de rendre à ses lecteurs cet humble service, il aurait atteint l'unique but auquel son auteur l'ait destiné.

BIBLIOGRAPHIE CRITIQUE

Etablie pour l'article *Rédemption* donné au *Dictionnaire de théologie catholique* (1), cette esquisse bibliographique d'ensemble garderait peut-être assez de valeur — au double titre des informations qu'elle réunit et de l'effort méthodique auquel en est soumis le classement — pour être reprise ici, tenue à jour dans la mesure où il y avait lieu. Au seuil du présent volume, elle offre en plus l'avantage particulier de mettre d'abord sous les yeux de tous le cadre général dans lequel prennent place les publications d'actualité dont l'étude critique doit en former le contenu.

Très abondante, surtout parmi les protestants chez qui leur dogme capital de la justification par la foi développe un intérêt passionné pour tout ce qui touche à l'œuvre du Christ, la littérature consacrée à la doctrine de la Rédemption, est aussi, par surcroît, très difficile à classer, tellement l'inspiration en est variable et les genres d'ordinaire confondus. Sous le bénéfice de cette remarque préliminaire, on essaiera d'en grouper les principales productions d'après l'esprit dominant, sinon exclusif, de leurs tendances et de leur objet.

I. SOURCES. — En plus des auteurs sacrés, tous les témoins de la tradition chrétienne, ancienne ou moderne, appartiennent au dossier de la question. Quelques œuvres plus notables se détachent de cette masse, qui, dans des sens d'ailleurs très différents, sont devenues classiques en raison de leur influence ou de leur valeur.

1° *Chez les catholiques.* — ANSELME de Cantorbéry, *Cur Deus homo* (1098), édition GERBERON (très médiocre), dans *P. L.*, t. CLVIII, col. 361-430; édition critique par Fr.-S. SCHMITT, Bonn, 1929 (dans *Florilegium patristicum*, fasc. XVIII). Sur la genèse du traité : E. DRUWÉ, *Libri sancti Anselmi « Cur Deus homo » prima forma inedita*, Rome, 1933 (*Analecta Gregor.*, t. III); J. RIVIÈRE, *Un premier jet du « Cur Deus homo »?* dans *Revue des sciences religieuses*, t. XIV, 1931, pp. 329-369 (discussion du précédent); réponse d'E. DRUWÉ dans *Revue d'hist. eccl.*, t. XXXI, 1935, pp. 501-540, suivie d'une réplique dans *Revue des sciences rel.*, t. XVI, 1936, pp. 1-32.

Mise en œuvre du *Cur Deus homo* : S. THOMAS d'Aquin, *Sum. th.*, IIIa, q. XLVI-XLIX (qui représente les positions communes de l'Ecole). Glose dans T. PÈGUES, *Commentaire français littéral de la Somme théologique*, Toulouse et Paris, t. XVI, 1926; traduction, avec « notes explicatives » et « renseignements techniques », dans P. SYNAVE, *Saint Thomas d'Aquin : Vie de*

---

(1) T. XIII, col. 1992-2004.

Jésus, t. III, Paris, 1931; utilisation pieuse dans Fr. MUGNIER, *La passion de Jésus-Christ*, Paris, 1932. — DUNS SCOT, *Opus Oxon. : In IIIum Sent.*, dist. XIX-XX (dont l'action se retrouve à travers toute la scolastique des siècles suivants).

2° *Chez les protestants.* — J. CALVIN, *Inst. rel. christ.*, II, XVI, 1-12 (édition définitive, 1559), dans *Opera omnia*, édit. BAUM, CUNITZ et REUSS, t. II, col. 367-379 (très représentatif de la direction nouvelle prise par le protestantisme en la matière). — F. SOCIN, *De Christo servatore* (1578), dans *Bibliotheca Fratrum polonorum*, Irénopolis (Amsterdam), post annum Domini 1656, t. II, pp. 115-246 (synthèse du rationalisme unitarien). Echos de la polémique dirigée à son endroit par l'orthodoxie protestante dans J.-J. RAMBACH, *Einleitung in die Religions-Streitigkeiten der ev.-luth. Kirche mit den Socinianern*, édit. HECHT, Cobourg et Leipzig, 1745, t. II, pp. 395-535. — H. GROTIUS, *Defensio fidei catholicæ de satisfactione Christi*, Leyde, 1617 (dont l'importance est attestée dans J.-J. RAMBACH, t. I, appendice, pp. 406-428). Réédition par J.-J. LANGE, Leipzig, 1730; traduction anglaise, avec introduction et notes, par F. H. FOSTER, *A defence of the catholic faith concerning the satisfaction of Christ*, Andover, 1889. Critique du point de vue socinien par J. CRELL, *Responsio ad librum Hugonis Grotii* (1623), dans *Bibl. Fr. Polon.*, t. VIII; défense par l'arminien A. ESSENIUS, *Triumphus crucis seu fides catholica de satisfactione ac merito Christi asserta*, Utrecht, 1666. Sur le mouvement américain issu de Grotius, au tournant du XVIIIe siècle, les « discours et traités » les plus caractéristiques sont réunis dans E.-A. PARK, *The atonement*, Boston, 2e édit., 1860. — Plébiscites religieux propres à dessiner en raccourci les courants du protestantisme contemporain : *The atonement. A clerical symposium*, Londres, 1883; *The atonement in modern religious thought. A theological symposium*, 3e éd., Londres, 1907; E. Pfennigsdorf, *Der Erlösungsgedanke*, Gœttingue, 1929 (compte rendu d'un Congrès de théologiens allemands tenu à Francfort-sur-Mein, octobre 1928).

II. ETUDES POSITIVES. — Sans parler des partis-pris inconscients, rares sont les auteurs qui ne mettent pas expressément leurs enquêtes au service d'un dogmatisme avoué. Ce sont même, dans l'ensemble, les travaux les plus négatifs qui répondent davantage au type des histoires écrites *ad probandum*. Il ne s'agit donc que de dresser ici l'état approximatif de ceux dont la documentation est plus nourrie et le caractère positif plus accentué.

1° *Publications générales.* — Dans toutes les histoires des dogmes — ou synthèses équivalentes — celui de la Rédemption reçoit .ne plus ou moins grande part.

1. *Chez les protestants.* — On peut surtout retenir : W. MUENSCHER, *Handbuch der christlichen Dogmengeschichte*, Marbourg, 2e éd., 1804; D.-Fr. STRAUSS, *Die christliche Glaubenslehre*, Tubingue et Stuttgart, 1841; Ad. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4e éd., Tubingue, 1909-1910; trad. angl. sur la 3e éd., 1893; Fr. LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle, 4e éd., 1906; R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Leipzig, 3e et 4e éd., 1922-1930.

2. *Chez les catholiques.* — D. PETAU, *De incarnatione Verbi*, II, 5-17 et

XIII, 2-12, dans *Opus de theologicis dogmatibus* (1643-1650), édition de Bar-le-Duc, 1868, t. V et VI; L. THOMASSIN, *De incarnatione Verbi Dei*, I, 1-21 et IX-X, 8-10, dans *Dogmata theologica* (1680-1689), éd. Vivès, Paris, 1868, t. III et IV; J. SCHWANE, *Dogmengeschichte*, Fribourg-en-Br., 1860-1868, trad. A. DEGERT : *Histoire des dogmes*, Paris, 1901-1904; J. TIXERONT, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, Paris, 1905-1909.

2° *Monographies*. — Plus qu'à tous les autres, c'est particulièrement à ces sortes d'ouvrages que les attaches confessionnelles et les préférences doctrinales de l'auteur impriment le cachet du subjectif.

1. *Chez les protestants*. — Simples ébauches : J.-Fr. COTTA, *Dissertatio... historiam doctrinae de redemptione Ecclesiae sanguine J.-C. facta exhibens*, dans son édition de J. GERHARD, *Loci theologici*, t. IV, Tubingue, 1765, pp. 105-132; W. ZIEGLER, *Historia dogmatis de redemptione*, Gœttingue, 1791, repris dans VELTHUSEN, KUINOEL et RUPERT, *Commentationes theologicae*, Leipzig, t. V, 1798, pp. 227-299 (l'un et l'autre de confession luthérienne orthodoxe); J. PRIESTLEY, *A history of the corruptions of christianity*, 2e partie (Londres, 1782), réédition populaire, 1871 (socinien); B. POZZY, *Histoire du dogme de la rédemption* (surtout dans la théologie du XIXe siècle), Paris, 1868 (calviniste conservateur). — Première étude méthodique : F.-Chr. BAUR, *Die christliche Lehre von der Versöhnung*, Tubingue, 1838 (rationaliste). Elle inspire les esquisses plus brillantes que solides risquées chez nous par A. RÉVILLE, *De la rédemption*. Etudes historiques et dogmatiques, Paris, 1859; Aug. SABATIER, *Le dogme de l'expiation et son évolution historique*, Paris, 1903 (plus loin ch. 2); trad. angl., 1904. — Contributions postérieures, d'inspiration libérale et subjectiviste : A. RITSCHL, *Die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, t. I, Bonn, 3e éd., 1889; plagiat de Strauss cf. trad. angl., 1872; G.-B. STEVENS, *The christian doctrine of salvation*, Edimbourg, 1905; H. RASHDALL, *The idea of atonement in christian theology*, Londres, 1919; d'inspiration plutôt ecclésiastique et traditionnelle : K. GRASS, *Die Gottheit Jesu Christi in ihrer Bedeutung für den Heilswert seines Todes*, Gütersloh, 1900; J.-K. MOZLEY, *The doctrine of the atonement*, Londres, 1915; R.-S. FRANKS, *A history of the doctrine of the work of Christ*, Londres, 1919; L.-W. GRENSTED, *A short history of the doctrine of the atonement*, Manchester, 1920; R. MACKINTOSH, *Historic theories of atonement*, Londres, 1920.

Presque toutes ces histoires, surtout les plus objectives, laissent de côté l'Ecriture, pour ne s'arrêter qu'aux écrits des Pères et des théologiens. Naturellement, chacun des auteurs se montre plus exact et plus informé sur son pays respectif.

Au radicalisme le plus extrême et le plus agressif des historiens protestants et rationalistes, il faut rattacher J. TURMEL, *La rédemption*, dans *Histoire des dogmes*, t. I, Paris, 1931, pp. 299-464 (reprise élargie des articles publiés d'abord sous le pseudonyme d' « Hippolyte GALLERAND », 1922 et 1925).

2. *Chez les catholiques*. — Simples ébauches sous la forme de thèses dogmatiques plus ou moins ouvertes aux problèmes d'ordre positif : B. DOERHOLT, *Die Lehre von der Genugthuung Christi*, Paderborn, 1891 (très complet sur les opinions scolastiques); J.-Fr. S. MUTH, *Die Heilstat Christi als stellvertretende Genugthuung*, Munich, 1904; K. STAAB, *Die Lehre*

von der stellvertretenden Genugthuung Christi, Paderborn, 1908. (Thèses de forte dimension).

Etudes méthodiques : H.-N. OXENHAM, *The catholic doctrine of the atonement* (1865), Londres; 4e édit., très augmentée, 1895 (tributaire de Baur); trad. J. BRUNEAU : *Histoire du dogme de la Rédemption,* Paris, 1909; J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption. Essai d'étude historique,* Paris, 1905 (I. La Rédemption dans l'Ecriture Sainte; II. La Rédemption chez les Pères grecs; III. La Rédemption chez les Pères latins; IV. La Rédemption au Moyen Age; V. La question des droits du démon); trad. angl., 1909. A compléter : *a)* Pour l'histoire de la sotériologie protestante, par *Le dogme de la Rédemption.* Etude théologique, 3e partie (Systèmes classiques : le protestantisme orthodoxe, le rationalisme socinien, le légalisme de Grotius; systèmes modernes : évolution du libéralisme, évolution de l'orthodoxie). *b)* Pour les périodes anciennes, par *Le dogme de la Rédemption chez saint Augustin,* Paris, 3e éd., 1933 (I. Règne du démon sur l'humanité; II. Un aspect de l'économie rédemptrice : la « justice » envers le démon; III. Le démon dans l'ensemble du plan divin; avec dix appendices : Le « droit » du démon dans l'ancienne Eglise; Une synthèse populaire; La loi de « justice » dans la tradition antérieure; « *Numquid* » ou « *nonne* »*?* Un problème de critique textuelle; « *Tendicula crucis* »; « *Muscipula diaboli* »; Dossier scripturaire de la Rédemption; Premères ébauches de « *Cur Deus homo* »; Evolution de saint Augustin? Le prétendu marché avec le démon); *Le dogme de la Rédemption après saint Augustin,* Paris, 1930 (I. Saint Léon le Grand; II. Au temps de saint Grégoire; avec trois appendices : Rôle de la divinité du Rédempteur; Mort et démon chez les Pères latins; Mort et démon chez les Pères grecs, et un épilogue : Qui est « Hippolyte Gallerand »?); *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age,* Paris, 1934 (I. Persistance de l'ancienne théologie; II. Voies nouvelles : Anselme, Abélard; III. Rencontre des deux courants : Influence de saint Anselme; Ecole d'Abélard; Rôle de saint Bernard; avec quatre appendices : Réveil de la théorie du « rachat »; Le conflit des « filles de Dieu »; La fin du XIIe siècle; Dans l'atelier de l'Ecole, et un épilogue : L'avenir du dogme de la Rédemption). *c)* Pour l'ensemble, par *Le dogme de la Rédemption. Etudes critiques et documents,* Ire série, Louvain, 1931 (I. Fondements scripturaires; II. Tradition patristique, La surprise du démon : saint Ignace d'Antioche; La ruine du démon : Apologistes et premiers Alexandrins; La « justice » envers le démon : saint Irénée; Le « rachat » au démon : Tertullien, Origène, Derniers témoins de la théorie; III. Systématisation médiévale, en Orient : Théodore Abû-Qurra, Nicolas de Méthone, Nicolas Cabasilas; en Occident : La doctrine de saint Anselme, Une page de Dante; IV. Variations modernes : Deux « Banquets » dans l'Eglise d'Angleterre; Un congrès de théologiens allemands); *Le dogme de la Rédemption. Etudes critiques et documents,* IIe série (non encore publié).

3° *Etudes partielles.* — Ces études générales ont été précédées ou suivies d'innombrables travaux particuliers. Il suffira d'indiquer ceux qui semblent plus dignes d'attention. Bien qu'au total la question soit ici de moindre conséquence, il a paru bon, ne fût-ce qu'à titre ducumentaire, de distinguer, au passage, ceux qui proviennent de milieux protestants.

1. *Période scripturaire.* — Autour de l'Ecriture se concentrent tous les problèmes théologiques et historiques soulevés par les origines du dogme chrétien.

a) *Sens de la révélation.* — V. ROSE, *Etudes sur les Evangiles,* Paris, 1902; A. MÉDEBIELLE, *L'expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament,* t. I : *L'Ancien Testament,* Rome, 1924; *La vie donnée en rançon,* dans *Biblica,* t. IV, 1923, pp. 3-40; art. *Expiation,* dans *Dictionnaire de la Bible,* supplément, fasc. 12, Paris, 1934, col. 1-262 (avec une bibliographie très étendue); E. MÉNÉGOZ (prot.), *Le péché et la Rédemption d'après saint Paul,* Paris, 1882; *La théologie de l'épître aux Hébreux,* Paris, 1894; *La mort de Jésus et le dogme de l'expiation,* Paris, 1905; Ed. TOBAC, *Le problème de la justification dans saint Paul,* Louvain, 1908; F. PRAT, *La théologie de saint Paul,* t. II, Paris, 10e éd., 1925; R. BANDAS, *The master-idea of saint Paul's Epistles or the Redemption* (thèse de Louvain), Bruges, 1925; J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption. Etudes critiques et documents* (I. Fondements scripturaires, L'Evangile : Jésus « rançon »; Théologie de saint Paul).

b) *Révélation judéo-chrétienne et milieu païen.* — H. LIETZMANN (prot.), *Der Weltheiland,* Tubingue, 1908; M. BRUECKNER (prot.), *Der sterbende und auferstehende Gottheiland,* Tubingue, 1908; J. LEOPOLDT (prot.), *Sterbende und auferstehende Götter,* Leipzig, 1923; Anonyme, *La foi en la Rédemption et au Médiateur dans les principales religions* (d'après O. PFLEIDERER, prot.), dans *Revue de l'histoire des religions,* t. IV, 1881, pp. 378-382, et t. V, 1882, pp. 123-137, 380-397; R. REIZENSTEIN (prot.), *Das iranische Erlösungsmysterium,* Bonn, 1911; *Vorchristliche Erlösungslehren,* Upsal, 1922; H.-W. SCHOMERUS, *Indische Erlösungslehren,* Leipzig, Hinrichs, 1919; A. JEREMIAS (prot.), *Die ausserbiblische Erlöserserwartung,* 1927; W. STAERK (prot.), *Soter,* Gütersloh, 1933; J. TOUTAIN, *L'idée religieuse de Rédemption et l'un de ses principaux rites dans l'antiquité grecque et romaine,* dans *Annuaire 1916-1917* publié par l'Ecole pratique des Hautes-Etudes, section des sciences religieuses, Paris, 1916; J.-G. FRAZER (prot.), *The scapegoat,* Londres, 1913; trad. fr. : *Le bouc émissaire,* Paris, 1925; J. WACH (prot.), *Der Erlösungsgedanke und seine Deutung,* Leipzig, 1922 (synthèse tendancieuse des matériaux fournis par l'histoire comparée des religions); C. CLEMEN, *Der Erlösungsgedanke in der Religionsgeschichte,* dans *Zeitschrift für Missionskunde,* 1925.

Chez les savants catholiques : L. DUERR, *Ursprung und Aufbau der jüdisch-israelitischen Heilandserwartung,* Berlin, 1905; L. DENNEFELD, *Le messianisme,* Paris, 1929; C. VAN CROMBRUGGHE, *De soteriologiae christianae primis fontibus,* Louvain, 1905; E. KREBS, *Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert,* Fribourg-en-Br., 1910; *Semaine internationale d'ethnologie religieuse* (Milan, 1925), Paris, 1926, pp. 247-304; B. ALLO, *Les dieux sauveurs du paganisme gréco-romain,* dans *Revue des sciences phil. et théol.,* t. XV, 1926, pp. 5-34; L. DE GRANDMAISON, *Dieux morts et ressuscités,* dans *Jésus-Christ,* Paris, 1931, t. II, pp. 510-532; HEHN, *Sünde und Erlösung nach biblischen und bab. Anschauung,* Leipzig, 1903.

2. *Période patristique.* — Non moins que les groupes ou les individus

principaux, certaines questions d'ensemble ont particulièrement retenu l'attention dans l'Eglise et au dehors.

a) *Analyses d'auteurs.* — K. BAEHR (prot.), *Die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den ersten drei Jahrhunderten*, Sulzbach, 1832; L. MALFRE (prot.), *Le dogme de la Rédemption pendant les onze premiers siècles*, Montauban, 1869 (simple esquisse). — G. WUSTMANN (prot.), *Die Heilsbedeutung Christi bei den apostolischen Vätern*, Gütersloh, 1905; H.-A. MONTAGNE, *La doctrine de saint Clément de Rome sur la personne et l'œuvre du Christ*, dans *Revue thomiste* (t. XIII, 1905, pp. 296-312; t. XIV, 1906, pp. 145-166); V. SCHWEITZER, *Polycarp von Smyrna über Erlösung*, dans *Theol. Quartalschrift*, t. LXXXVI, 1904, pp. 91-109; J. RIVIÈRE, *Un exposé marcionite de la Rédemption*, dans *Revue des sciences rel.*, t. I, 1921, pp. 185-207, 297-323, et t. V, 1925, pp. 634-642. — A. CHANTRE (prot.), *Exposition des opinions d'Irénée, Tertullien, Clément d'Alexandrie et Origène sur l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ*, Genève, 1860 (sommaire); J. CHAINE, *Le Christ Rédempteur d'après saint Irénée* (thèse de Lyon), Le Puy, 1919; P. GALTIER, *La Rédemption et les droits du démon dans saint Irénée*, dans *Recherches de science rel.*, t. II, 1911, pp. 1-24; A. D'ALÈS, *La doctrine de la récapitulation en saint Irénée*, même périodique, t. VI, 1916, pp. 185-211; VERRIÈLE, *Le plan du salut dans saint Irénée*, dans *Rev. des sc. relig.*, t. XIV, 1934, p. 31; L. ESCOULA, *Le Verbe sauveur et illuminateur chez saint Irénée*, dans *N. R. Theol.*, mai 1939; Fr. STOLL, *Die Lehre des hl. Irenäus von der Erlösung und Heiligung*, Mayence, 1905; V. BORDES (prot.), *Exposé critique des opinions de Tertullien sur la Rédemption*, Strasbourg, 1860; A. FOURNIER (prot.), *Exposition critique des idées d'Origène sur la Rédemption*, Strasbourg, 1860. — G. PELL, *Die Lehre des hl. Athanasius von der Sünde und Erlösung*, Passau, 1888; H. STRAETER, *Die Erlösungslehre des hl. Athanasius*, Fribourg-en-Br., 1894; M. SCOTT (prot.), *Athanasius on the atonement*, 1914; V. CREMERS, *De Verlossingsidee bij Athanasius den Groote*, Turnhout, 1923; J.-B. BERCHEM, *Le Christ sanctificateur d'après saint Athanase*, dans *Angelicum*, t. XV, 1938, pp. 515-558; *Le rôle du Verbe dans l'œuvre de la création et de la sanctification d'après saint Athanase*, *ibid.*, pp. 201-232; J.-B. AUFHAUSER, *Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa*, Munich, 1910; E. WEIGL, *Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien*, Mayence, 1905. — K. KUEHNER (prot.), *Augustin's Anschauung von der Erlöserbedeutung Christi*, Heidelberg, 1890; J. GOTTSCHICK (prot.), *Augustin's Anschauung von den Erlöserwirkungen Christi*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. XI, 1901, pp. 97-213; O. SCHEEL (prot.), *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk*, Tubingue et Leipzig, 1901; *Zu Augustins Anschauung von der Erlösung durch Christus*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, t. LXXVII, 1904, pp. 401-433 et 491-554 (discussion du mémoire de J. Gottschick); C. VAN CROMBRUGGHE, *La doctrine christologique et sotériologique de saint Augustin et ses rapports avec le néoplatonisme*, dans *Revue d'histoire eccl.*, t. V, 1904, pp. 237-257 et 477-503 (discussion de la thèse d'O. Scheel); J. MOHAN, *De nominibus Christi doctrinam divi Augustini christologicam et soteriologicam exponentibus*, Mundelein, 1936; J. ERNST, *Der Pelagianismus und der Erlösungstod Christi*, dans *Der Katholik*, t. LXV, 1885, t. I, pp. 241-269; « H. GALLERAND », *La*

rédemption dans saint Augustin, dans *Revue d'histoire et de littérature rel.*, nouvelle série, t. VIII, 1922, p. 38-77; *La rédemption dans l'Eglise latine d'Augustin à Anselme*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. XCI, 1925, pp. 35-76. Articles repris sous son vrai nom par J. TURMEL, *Histoire des dogmes*, t. I; discutés par J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption chez saint Augustin*, 1928-1933, et *Le dogme de la Rédemption après saint Augustin*, 1930; V. GRUMEL, *La sotériologie de Léonce de Byzance*, dans *Echos d'Orient*, t. XXXVII, 1937, pp. 385-397.

b) *Problèmes particuliers*. — J.-Chr. DOEDERLEIN (prot.), *De redemptione a potestate diaboli* (1774-1775), dans *Opuscula theologica*, Iéna, 1789; J. WIRTZ, *Die Lehre von der Apolytrosis*, Trèves, 1906; L. FAILLON, *Dissertation sur le mystère de la Rédemption des hommes par N.-S. J.-C.*, éditée par H. LESÊTRE, dans *Revue du clergé fr.*, t. LXXXII, 1915, pp. 426-446 (curieuse collection d'archaïsmes patristiques). — G. JOUASSARD, *L'abandon du Christ en croix d'après saint Augustin*, dans *Revue des sciences phil. et théol.*, t. XIII, 1924, pp. 310-326; *L'abandon du Christ en croix dans la tradition grecque des quatrième et cinquième siècles*, dans *Revue des sciences rel.*, t. V, 1925, pp. 609-633. — H. LINSSEN, θεος σωτηρ *Entwickelung und Verbreitung einer liturgischen Formelgruppen*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. VIII, 1928, pp. 1-76. — J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption devant l'histoire*. Un plaidoyer de M. Turmel, Paris, 1936 (I. Ensemble de la tradition patristique; II. Mythe de la rançon payée à Satan; III. Sens de la « justice » envers le démon); D. SPINDELER, *Cur Verbum caro factum est?* Das Motiv der Menschwerdung und das Verhältnis der Erlösung zur Menschwerdung Gottes in den christologischen Glaubenskämpfen der vierten und fünften christlichen Jahrhunderten, Paderborn, 1938.

3. *Période médiévale*. — C'est au Moyen Age que le dogme de la Rédemption s'est coulé dans son moule actuel. D'où l'intérêt provoqué par les divers artisans de ce travail.

a) *Questions générales*. — J. BACH, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters*, Vienne, 1874-1875; J. GOTTSCHICK (prot.), *Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, I. [Saint Bernard et Abélard], t. XXII, 1901, pp. 378-438; II. *Petrus Lombardus*, t. XXIII, 1902, pp. 35-67; III. *Alexander Halesius, Bonaventura, Albertus Magnus, Thomas Aquinas*, t. XXIII, 1902, pp. 191-222, 321-375, et t. XXIV, 1903, pp. 15-45; IV. *Duns und Biel*, t. XXIV, 1903, pp. 198-231; J. RIVIÈRE, *Sur les premières applications du terme « satisfactio » à l'œuvre du Christ*, dans *Bulletin de littérature eccl.*, 1924, pp. 285-297 et 353-369; cf. 1927, pp. 160-164.

b) *Fondateurs de l'Ecole*. — E. CREMER (prot.), *Die Wurzeln des Anselm's Satisfaktionsbegriffes*, dans *Theol. Studien und Kritiken*, t. LIII, 1880, pp. 7-24; *Der germanische Satisfaktionsbegriff in der Versöhnungslehre*, même périodique, t. LXVI, 1893, pp. 316-345. — B. FUNKE, *Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie des hl. Anselm von Canterbury*, Münster-en-W., 1903; L. HEINRICHS, *Die Genugtuungstheorie des hl. Anselmus von Canterbury*, Paderborn, 1909; G.-G. FOLEY (prot.), *Anselm's theory of the atonement*, Londres, 1909; P. RICARD, *De satisfactione Christi in tractatum S. Anselmi « Cur Deus homo »*. Dissertatio historico-dogmatica,

Louvain, 1914. — J.-G. VAN DER PLAS, *Des hl. Anselm « Cur Deus homo » auf dem Boden der jüdisch-christlichen Polemik des Mittelalters*, dans *Divus Thomas* (de Fribourg-en-Suisse), 1929, pp. 446-467, et 1930, pp. 18-32; N. LANDGRAF, *Der Gerechtigkeitsbegriff des hl. Anselm*, dans *Divus Thomas* (de Fribourg-en-Suisse), 1927, p. 155; F. STENTRUP, *Die Lehre des hl. Anselm über die Nothwendigkeit der Erlösung und der Menschwerdung*, dans *Zeitschrift für die kath. Theologie*, t. XVI, 1892, pp. 653-691; R. HERMANN (prot.), *Anselmslehre von Werke Christi in ihrer bleibenden Bedeutung*, dans *Zeitschrift für systematische Theologie*, t. I, 1923, pp. 376-396. — « H. GALLERAND », *La Rédemption dans les écrits d'Anselme et d'Abélard*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. XCI, 1925, pp. 212-241. Article repris sous son vrai nom par J. TURMEL dans son *Histoire des dogmes*, t. I; discuté par J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption au Moyen Age*, 1934. — Th. MOOSHERR (prot.), *Die Versöhnungslehre des Anselm von Canterbury und Thomas von Aquino*, dans *Jahrbücher für prot. Theologie*, t. XVI, 1890, pp. 167-262; G. BLOT (prot.), *Etude comparative de l'idée de satisfaction dans le « Cur Deus homo » de saint Anselme et dans la théologie antérieure et postérieure* (thèse de Paris), Alençon, 1886; H. WIEDEMANN, *Anselms Satisfaktionstheorie im Verhältnis zu der Busse des germanischen Strafrechts*, dans *Pastor bonus* (Trèves), t. II, 1907, pp. 1-10 et 49-59. Autres indications à la bibliographie de l'article ANSELME, dans le *Dict. de th. cath.*, t. I, col. 1350.

R. SEEBERG (prot.), *Die Versöhnungslehre des Abälard und die Bekämpfung derselben durch den hl. Bernhard*, dans *Mitteilungen und Nachrichten für die ev. Kirche in Russland*, t. XLIX, 1888, pp. 121-153; S.-M. DEUTSCH (prot.), *Peter Abälard*, Leipzig, 1883; R. O. C. TAYLOR, *War Abelard an exemplarist?* dans *Theology*, t. XXXI, 1937, pp. 207-213; E. TRUCCHI, *Dante e la Redenzione*, dans *Convivium*, t. VIII, 1936, pp. 32-48.

c) *Organisateurs de l'Ecole.* — F. BUENGER (prot.), *Darstellung und Würdigung der Lehre der Petrus Lombardus vom Werke Christi*, dans *Zeitschrift für wiss. Theologie*, t. XLV, 1902, pp. 92-126; A. LANDGRAF, *Die Unterscheidung zwischen Hinreichen und Zuwendung der Erlösung in der Frühscholastik*, dans *Scholastik*, t. IX, 1934, pp. 202-228; Fr. ANDERS, *Die Christologie des Robert von Melun*, Prüm, 1915. — R. GUARDINI, *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung*, Dusseldorf, 1921; L. HARDY, *La doctrine de la Rédemption chez saint Thomas*, Paris, 1936 (recension critique dans *Bulletin thomiste*, t. V, 1937, pp. 85-91); P. MINGES, *Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über das Werk Christi*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. LXXXIX, 1907, pp. 241-279; Th. FETTEN, *Johannes Duns Scotus über das Werk des Erlösers*, Bonn, 1913; J. RIVIÈRE, *La doctrine de Scot sur la Rédemption devant l'histoire et la théologie*, dans *Estudis Franciscans*, t. XLV, 1933, pp. 271-283; F. DÉODAT DE BASLY, *Scotus docens*, Paris et Le Havre, 1934. — Sur les répercussions extérieures du dogme : *Histoire de la Passion dans l'art français*, n° spécial de la *Revue des questions hist.*, mai 1934, pp. 1-92 (par divers collaborateurs); Et. GILSON, *La Passion dans la pensée française du Moyen Age*, même périodique, juillet 1934, pp. 146-158.

3. *Période moderne.* — a) *Dans ou sur le protestantisme.* — Chr.-H. WEISSE, *Martinus Lutherus quid de consilio mortis et resurrectionis Christi senserit*, Leipzig, 1845; F.-C.-G. HELD, *De opere Jesu Christi salu-

tari quid M. Lutherus senserit, Gœttingue, 1860; J. FAURE, *Etude sur l'anthropologie de Calvin dans ses rapports avec la Rédemption*, Montauban, 1854; H. GINOLHAC, *La Rédemption dans Calvin*, Montauban, 1874; E.-M. AUDOUIN, *La Rédemption d'après Calvin*, Montauban 1876; M. DOMINICÉ, *L'humanité de Jésus d'après Calvin*, Paris 1933. — H. AMPHOUX, *Essai sur la doctrine socinienne*, Strasbourg, 1850; O. FOCK, *Der Socinianismus*, Kiel, 1847. — G. THOMASIUS, *Das Bekenntniss der luth. Kirche von der Versöhnung*, Erlangen, 1857; F.-E. WENGER, *Le dogme de la Rédemption au dix-neuvième siècle*, Montauban, 1857; F. LICHTENBERGER, *Histoire des idées religieuses en Allemagne*, t. III, 2e édit., Paris, 1888; O. BENSOW, *Die Lehre von der Versöhnung*, Gütersloh 1904 (très riche en renseignements sur le XIXe siècle); K.-G. SEIBERT, *Schleiermachers Lehre von der Versöhnung*, Wiesbaden, 1855; C. WEIZSAECKER, *Um was handelt es sich in dem Streite über die Versöhnungslehre?* (autour de J. Hofmann), dans *Jahrbücher für deutsche Theologie*, t. III, 1858, pp. 154-188; Ph. BACHMANN, *J.-Chr.-K. von Hofmannsversöhnungslehre und der über sie geführte Streit*, Gütersloh, 1910; B. STEFFEN, *Hofmanns und Ritschls Lehren über die Heilsbedeutung des Todes Jesu*, Gütersloh, 1910; P. WAPLER, *Die Genesis der Versöhnungslehre J. von Hofmanns*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, t. XXV, 1914, pp. 167-205. — F. BONIFAS, *La doctrine de la Rédemption dans Schleiermacher*, Paris, 1865; J. AUTRAND, *La doctrine de la Rédemption dans Vinet* (thèse de Montauban), Toulouse, 1870; E. CREISSEIL, *La doctrine de la Rédemption dans W.-E. Channing* (thèse de Montauban), Toulouse, 1870; P. FARGUES, *La Rédemption d'après M. Secrétan*, Montauban, 1889; Ern. BERTRAND, *Une nouvelle conception de la Rédemption* (celle de Ritschl), Paris, 1891; G.-F. GROSJEAN, *La Rédemption d'après Franz Leenhardt*, Paris, 1923.

J. RIVIÈRE, *Où en est le problème de la Rédemption?* dans *Revue des sciences rel.*, t. III, 1923, pp. 211-232; W. LUETGERT, *Der Erlösungsgedanke in der neueren Theologie*, Gütersloh, 1928; G. AULEN, *Die drei Haupttypen des christl. Versöhnungsgedanken*, dans *Zeitschrift für systematische Theologie*, t. VIII, 1930, pp. 501-538.

Il faut mettre en un rang à part, comme rebelles à toute classification, trois longs articles disparates, bien que reliés par un vague titre commun, où sont étudiés, du point de vue orthodoxe et en fonction des controverses du temps, d'ailleurs à grands frais d'érudition, quelques tournants choisis parmi les principaux que présente l'histoire de cette doctrine, savoir le Moyen Age avec saint Anselme, la Réforme ancienne avec Grotius, le protestantisme récent avec Hasenkampf et Menken. Un mode paradoxal de publication achève de les caractériser. Sous cette rubrique sans précision : *Geschichtliches aus der Versöhnungs- und Genugthuungslehre*, ils furent débités en petits morceaux dans *Evangelische Kirchen-Zeitung*, t. XIV, 1834, col. 2-6, 9-16 et 22-24 (Anselme); col. 521-526, 529-533, 537-541, 585-589, 593-600, 601-608, 609-614 (Grotius); t. XX, 1837, col. 113-116, 121-128, 153-158, 161-168, 169-176, 182-184, 517-520, 525-528, 535-536, et t. XXII, 1838, col. 489-495, 505-511, 513-519 (Hasenkamp-Menken, plus, en guise d'appendice, un bref épilogue sur G.-M. de Wette). L'ensemble constitue un document de première main sur la crise interne de la sotériologie protestante en Allemagne au début du siècle dernier.

b) *Dans ou sur l' « orthodoxie » orientale.* — J. ORFANITZKY (orth.), *Exposé historique du dogme de la Rédemption* (en russe), Moscou, 1904; A. BUKOWSKI, *Die Genugthuung für die Sünde nach der Auffassung der russischen Orthodoxie*, Paderborn, 1911; Pl. DE MEESTER, *Etudes de théologie orthodoxe*, IIe série, *Théologie économique*, I-II : *Le dogme de la Rédemption* (extrait du *Bessarione*), Rome, 1923; IV : *Le mystère de la Rédemption ou sotériologie*, dans *Ephemerides theol. Lovanienses*, t. IV, 1927, pp. 577-612; M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. II, Paris, 1933, pp. 687-704; Nicolas LADOMERSKY, *Une histoire orthodoxe du dogme de la Rédemption*, Etude sur l'exposé du russe J. Orfanitzky, Paris, 1937, *Le dogme de la Rédemption dans la théologie russe*, œuvre de Pierre Svietlov, Paris, 1940; A. SALAIKA, *La doctrine des Orientaux séparés, surtout russes*, dans la *Revue du Christ* (en tchèque), Prague, 1936; Al. BUKOWSKI, *De opere redemptionis quid doceant moderni theologi russi*, dans *Collectanea theol.* (Lwow), 1937, t. XVII, pp. 101-132; *De recentissima controversia soteriologica inter theologos-metropolitas russos habita, ibid.*, t. XIX, 1938, pp. 134-139.

c) *Dans le catholicisme.* — J. RIVIÈRE, *La doctrine de la Rédemption au concile de Trente*, dans *Bulletin de litt. eccl.*, 1925, pp. 260-278. — Controverses : J. STUFLER, *Die Erlösungstat Christi in ihrer Beziehung zu Gott*, dans *Zeitschrift für kath. Theologie*, t. XXX, 1906, pp. 385-407 et 625-649 (contre H. SCHELL); Chr. PESCH, *Das Sühneleiden unseres göttlichen Erlösers* (*Theol. Zeitfragen*, t. VI), Fribourg-en-Br., 1916. Sur cette œuvre de polémique et d'approximation, voir *Revue du clergé fr.*, t. C, 1919, pp. 294-299 et *Revue des sciences rel.*, t. II, 1922, pp. 303-316 : *Un dossier patristique de l'expiation*; cf. *Revue apol.*, t. XXXIII, 1921 : *Le sens de la Rédemption.* — Contributions locales : H.-B. LOUGHNAN, *Passions sermons and Isaias 53*, dans *The Month*, t. CXXXV, 1920, pp. 320-329 (sur les prédicateurs anglais); trad. fr. dans *Revue du clergé fr.*, t. CIII, 1920, pp. 5-15 : *Théologie et prédication.* — Crise moderniste : E. BUONAIUTI, *Il dogma nella storia. Problema critico e problema apologetico*, dans *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, t. I, 1905, pp. 713-728; S. MINOCCHI, *Il dogma della redenzione*, dans *Studi religiosi*, t. V, 1906, pp. 541-587; E. MICHAUD, *Le dogme de la Rédemption*, dans *Revue internationale de théologie*, t. XIV, 1906, pp. 435-461 (vieux cath.). — Divers échanges de vues : *Le mystère de la Rédemption*, dans *La science catholique*, t. XIX, 1905, pp. 961-989, et t. XX, 1906, pp. 119-131, 351-358 467-472; *Le dogme de la Rédemption et l'histoire* dans *Annales de phil. chr.*, février et mai 1906, 4e série, t. I, pp. 516-534, et t. II, pp. 176-192; *Le dogme et la théologie de la Rédemption*, dans *Revue du clergé fr.*, t. LXXV, 1913, pp. 115-120, 357-380 et 635-636; *La théologie de la Rédemption*, dans *Revue thomiste*, 1913, pp. 203-206; E. PEILLAUBE, *La Rédemption.* Note critique sur les conférences du P. Sanson, dans *Les Cahiers thomistes*, 25 juillet 1927, pp. 682-689; discuté par E. MAGNIN, *De la nature, de la grâce et de la Rédemption d'après le P. Sanson... et quelques autres*, dans *La Vie catholique*, 29 octobre et 5 novembre 1927; *Recherches de science religieuse*, t. XXIII, 1933, pp. 125-128.

III. ETUDES SYSTÉMATIQUES. — Déjà sensible dans les études historiques, l'influence des convictions individuelles et des préventions ecclésiastiques

ne peut que s'étaler à vif dans les explications théologiques du mystère de la Rédemption. Nulle part le classement par confessions n'est à la fois plus nécessaire et plus révélateur.

1° *Manuels classiques.* — A la mesure de leur crédit, on y trouve l'image de ce qu'est — ou de ce que fut — la moyenne de l'enseignement.

1. *Chez les protestants.* — Même sous le régime du libre examen, quelques ouvrages ont derrière eux une sorte de tradition scolaire, au moins pour l'époque où ils ont paru : Ch. HODGE, *Systematic theology*, 1871; W.-G.-T. SHEDD, *Dogmatic theology*, 1889; A.-H. STRONG, *Systematic theology*, 1886; nouvelle édition, 1907 (manuels d'origine américaine, mais qui ont aussi cours en Angleterre). — E.-A. LITTON, *Introduction to dogmatic theology*, 2e éd., 1902; D. STONE, *Outlines of christiam dogma*, 1900; T.-B. STRONG, *A manual of theology*, 2e éd., 1903 (manuels de provenance anglaise). — G. THOMASIUS, *Christi Person und Werk* (1845-1849), 3e éd., par F.-I. WINTER, Erlangen, 1886-1888; O. KIRN, *Grundriss der ev. Dogmatik*, 3e éd., Leipzig 1910; J. KAFTAN, *Dogmatik*, 5e-6e éd., Tubingue et Leipzig, 1909; Th. HAERING, *Der christliche Glaube*, Stuttgart, 1906; trad. angl., 1913 (ces deux derniers influencés par A. Ristchl); W. SCHMIDT, *Christliche Dogmatik*, Bonn, 1898; A. VON OETTINGEN, *Lutherische Dogmatik*, Munich, 1902. — P.-F. JALAGUIER, *Théologie chrétienne : Dogmes purs* (œuvre posthume), Paris, 1907; A. GRÉTILLAT, *Exposé de théologie systématique*, Neuchâtel, 1890, t. IV; J. BOVON, *Dogmatique chrétienne*, Lausanne, 1890, t. II; G. FULLIQUET, *Précis de dogmatique*, Genève et Paris, 1912.

2. *Chez les catholiques.* — Tous nos traités *De Verbo incarnato* s'accompagnent, bien qu'il y soit, d'ordinaire, assez rétréci, d'un *De Deo Redemptore*. Il n'y a donc ici que l'embarras du choix. Parmi les plus saillants, à des titres divers, il convient de signaler : J.-B. FRANZELIN, *De Verbo incarnato*, Rome, 3e éd., 1881; F. STENTRUP, *Prael. theol. de Verbo incarnato : Soteriologia*, Innsbruck, 1889; C. VAN CROMBRUGGHE, *Tract. de Verbo incarnato*, Gand, 1909; Chr. PESCH, *Prael. dogm.*, t. IV : *De Verbo incarnato*, Fribourg-en-Br., 4e-5e éd., 1922 (à comparer avec les précédentes pour en mesurer le progrès); L. BILLOT, *De Verbo incarnato* (Rome, 1900), 5e éd., Prato, 1912; L. LABAUCHE, *Leçons de théologie dogmatique*, t. I, Paris, 1911; P. GALTIER, *De incarnatione ac redemptione*, Paris, 1926 (recension critique dans *Revue des sciences rel.* t. VII, 1927, pp. 727-730); Ad. D'ALÈS, *De Verbo incarnato*, Paris, 1930 (recension critique dans *Revue des sciences rel.*, t. XIII, 1933, pp. 284-287). Etude comparative de ces deux derniers par J. RIVIÈRE, *Sur la « satisfaction » du Christ*, dans *Bulletin de litt. eccl.*, 1934, pp. 173-187.

2° *Monographies.* — Quoiqu'il faille y faire une part, souvent considérable, à l'équation personnelle, les créations de la philosophie religieuse et de la pensée théologique offrent un intérêt général pour les courants qui s'y reflètent ou qu'elles servirent à provoquer.

1. *Chez les protestants.* — Il n'est pas de problème auquel la Réforme soit plus obstinément restée fidèle et autour duquel se dessine en traits plus nets la courbe ondoyante de son évolution. Une végétation exubérante et touffue en proportion en est issue, qui formerait une bibliothèque. Il ne saurait être question que d'en mentionner les spécimens les plus représentatifs.

a) *Orthodoxie classique.* — J. GERHARD, *Loc. theol.* (1610-1622), loc. XVII, II, 31-63, édit. COTTA, Tubingue, 1768, t. VII; J. QUENSTEDT, *Theol. didactico-polemica* (1685), p. 3ª, c. III, membr. II, sect. I, th. XXXI-XL, 4ᵉ éd., Wittenberg, 1701; Fr. TURRETIN, *Inst. theologiae elencticae* (1681), loc. XIV, q. X-XIV, nouvelle édition, Leyde, 1696, t. II (résumé et mise au point du dossier complémentaire, *ibid.*, t. IV; *De satisfactione Christi disputationes* (Genève, 1666); J.-F. SEILER, *Ueber den Versöhnungstod Jesu Christi*, Erlangen, 1778-1779; J.-D. MICHAELIS, *Gedanken über die Lehre der hl. Schrift von Sünde und Genugthuung*, nouvelle édition, Gœttingue, 1779; W.-F. GESS, *Zur Lehre von der Versöhnung*, dans *Jarhbücher für deutsche Theologie*, t. III, 1858, pp. 713-778, et t. IV, 1859, pp. 467-526. — J. OWEN, *Salus electorum sanguis Jesu*, 1648; Jon. EDWARDS (l'ancien), *Concerning the necessity and reasonableness of the christian doctrine of satisfaction for sin*, dans *Works*, édition de Londres, 1817, t. VIII; *History of Redemption* (œuvre posthume), 1773. (Sources lointaines de la tradition continuée par les manuels américains du XIXᵉ siècle cités plus haut). — G. SMEATON, *The doctrine of atonement as taught by Christ itself*, 1868; ... *by the Apostles*, 1870; T.-J. CRAWFORD, *The doctrine of holy Scripture respecting the atonement*, 1871. — L. BOISSONAS, *Thèses sur l'expiation*, Genève, 1845; J.-H. MERLE D'AUBIGNÉ, *L'expiation de la croix*, Paris et Genève, 1867; J. MARTIN, *Conférences sur la Rédemption*, Paris, 1846; E.-E. COURVOISIER, *De la mort de Jésus-Christ considérée comme sacrifice expiatoire*, Strasbourg, 1853; E. GUERS, *Le sacrifice de Christ*, Genève, 1867; Fr. BONIFAS, *Etude sur l'expiation*, Montauban, 1861; J. BASTIDE, *Exposé du dogme de la Rédemption*, Montauban, 1869; R. DU PASQUIER, *De l'idée de Rédemption dans les religions païennes et d'après les écrits du N. T.* (thèse de Paris), Saint-Amand, 1886.

b) *Ecoles adverses.* — Rationalisme ancien : C.-F. BAHRDT, *Ueber die kirchliche Genugthuungslehre*, Züllichau, 1796; C.-Chr. FLATT, *Philosophisch-exegetische Untersuchungen über die Lehre von der Versöhnung der Menschen mit Gott*, Gœttingue, 1797 (école de Kant); G.-M. DE WETTE, *Commentatio de morte Christi expiatoria*, Berlin, 1813; J. WEGSCHEIDER, *Inst. theologiae chr. dogmaticae* (1817), 8ᵉ éd., Leipzig, 1844, III, II, 132-144; Chr.-B. KLAIBER, *Die Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung des Menschen*, Tubingue, 1823. — Libéralisme moderne : G. MENKEN, *Die Versöhnungslehre* (in wörtlichen Auszügen aus dessen Schriften), Bonn, 1837 (école de Schleiermacher); Th. HAERING, *Zu Ritschls Versöhnungslehre*, Zurich, 1888; *Zur Versöhnungslehre*, Gœttingue, 1893 (école de Ritschl). — H. BUSHNELL, *The vicarious sacrifice*, Londres, 1866; J.-M. WILSON, *The gospel of the atonement*, 1901; T.-V. TYMMS, *The christian idea of atonement*, 1904. — T. COLANI, *Etude des faits moraux relatifs au salut*, dans *Revue de théologie* (Strasbourg), t. IV, 1852, pp. 276-310; *De la coulpe et de l'expiation*, puis *Examen de la notion orthodoxe du salut*, même périodique, t. V, 1852, pp. 52-61 et 129-153; J.-P. TROTTET, *De la nature, de la vie et de l'œuvre du Christ*, même périodique, t. VI, 1853, pp. 204-223; *De l'expiation*, même périodique, t. XV, 1857 pp. 157-175 et 177-201; Fr. MONNIER, *Essai sur la Rédemption*, Strasbourg, 1857. — L. DURAND, *Etude sur la Rédemption*, dans *Revue de théol. et de phil.* (Lausanne), t. XXII, 1889, pp. 337-370; L. EMERY, *La doctrine de l'expiation et l'évangile de J.-C.*, même périodique,

nouvelle série, t. II, 1914, pp. 273-300 et 386-407; E. MÉNÉGOZ, *Rédemption*, dans *Revue d'hist. et de philos. rel.*, t. XX, 1940, pp. 181-200. — Mais c'est surtout parmi les études positives citées plus haut, qu'il faut chercher les sommes les plus achevées du protestantisme libéral. Dans le grand ouvrage de Ritschl, la construction doctrinale occupe le t. II tout entier; elle termine les esquisses historiques d'A. Réville et d'Aug. Sabatier, ainsi que les synthèses plus importantes de G.-B. Stevens et de H. Rashdall.

c) *Nouvelle orthodoxie de type moral et mystique.* — J.-Chr.-K. HOFMANN (d'Erlangen), *Der Schriftbeweis*, t. II, Nördlingen, 1853, pp. 115-335; *Schutzschriften für eine neue Weise alte Wahrheit zu lernen*, Nördlingen, 1856-1859. — J.-Macleod CAMPBELL, *The nature of the atonement* (Londres, 1855), 6e éd., 1886, réimprimée en 1906; R.-W. MONSELL, *The religion of redemption* (Londres, 1866), édition populaire, 1901; R.-W. MOBERLY, *Atonement and Personality* (Londres, 1901), 4e éd., 1907. — Edm. DE PRESSENSÉ, *Essai sur le dogme de la Rédemption* (extrait du *Bulletin théologique*), Paris, 1867.

d) *Orthodoxie actuelle de tendance éclectique.* — G. KREIBIG, *Die Versöhnungslehre auf Grund des chr. Bewusstseins*, Berlin, 1878; W. KOELLING, *Die Satisfactio vicaria*, Gütersloh, 1897-1899; M. KAEHLER, *Zur Lehre von der Versöhnung*, Leipzig, 1898; E. CREMER, *Die stellvertretende Bedeutung der Person Jesu Christi*, Gütersloh, 2e éd., 1900; H. MANDEL, *Christliche Versöhnungslehre*, Leipzig, 1916; B. STEFFEN, *Das Dogma vom Kreuz*, Gütersloh, 1920; R. JELKE, *Die Versöhnung und der Versöhner*, Leipzig, 1929; L. VON GERDTELL, *Ist das Dogma von dem stellvertretenden Sühnopfer Christi noch haltbar?* Eilenburg, 1908 (inspiré de Grotius); Dr WETZEL, *Grundlinien der Versöhnungslehre*, Leipzig, 2e éd., 1910 (se rapproche de la théologie catholique au moyen du concept de médiation). — R.-W. DALE, *The atonement* (Londres, 1875), 24e éd., 1905; trad. fr. par M. PELLISSIER : *La Rédemption*, Paris, 1883; P.-T. FORSYTH, *The cruciality of cross*, 1909; *The work of Christ*, 1910; J. DENNEY, *The death of Christ* et *The atonement and the modern mind*, Londres, 1903; réunis en un seul volume, Londres, 1911; *The christian doctrine of reconciliation*, New-York, 1918; J.-S. LIDGETT, *The spiritual principle of the atonement*, Londres, 4e éd., 1897; L. PULLAN, *The atonement*, Londres, 1906; W.-F. LOFTHOUSE, *Ethics and atonement*, Londres, 1906; P.-L. SNOWDEN, *The atonement and ourselves*, Londres, 1919 (ces quatre derniers plus détachés de l'expiation pénale et d'autant plus rapprochés de nous). — A. MATTER, *Trois essais de théologie*, II : *La Rédemption*, Paris, 1888; Ch. BOIS, *De la nécessité de l'expiation*, dans *Revue théologique* (Montauban), t. XIV, 1888, pp. 97-117; *Expiation et solidarité*, même périodique, t. XV, 1889, pp. 1-33; G. FULLIQUET, *La mort de Jésus*, dans *Revue chrétienne*, t. XL, 1893, pp. 283-310 et 362-373; J. GINDRAUX, *La philosophie de la croix*, Genève, 1912; G. FROMMEL, *La psychologie du pardon*, dans *Etudes morales et religieuses*, Neuchâtel, 1913; C.-E. BABUT, *Etude biblique sur la Rédemption*, Nîmes, 1914; A. HAMM, *Essai sur la satisfaction vicaire*, Strasbourg, 1863; L. CHOISY, *Le but de la vie, la Rédemption*, Paris et Genève, 1879; H. BOIS, *La personne et l'œuvre de Jésus*, Orthez, 1906; H. MONNIER, *Essai sur la Rédemption*, Neuilly, 1929 (ces quatre derniers avec quelques retours, inconscients et fugitifs, vers notre doctrine de la satisfaction).

2. *Chez les catholiques.* — Beaucoup moins nombreuses, les monographies conçues pour exposer ce dogme en dehors des cadres classiques ne manquent pourtant pas tout à fait.

a) *Rédemption au sens large.* — Documents pontificaux : PIE XI, encycliques *Quas primas* (11 décembre 1925) et *Miserentissimus Redemptor* (8 mai 1928); bulle *Quod nuper* (5 janvier 1933) sur le XIXe centenaire de la Rédemption.

Essais d'exposition doctrinale : Aug. COCHIN, *Les espérances chrétiennes* (œuvre posthume éditée par H. COCHIN, IIIe partie : *La Rédemption*, Paris, 1888). — RITTER, *Christus der Erlöser*, Linz, 1903; E. KREBS, *Heiland und Erlösung*, Fribourg-en-Br., 1914; E. SCHLUND et P. SCHMOLL, *Erlösung*, Munich, 1925; B. BARTMANN, *Jesus Christus unser Heiland und König*, Paderborn, 3e-4e éd., 1929; A. DONDERS, *Erlösungssehnsucht in alter und neuer Zeit*, Münster-en-W., 1926; R. STORR, *Erlösung*, Rottenbourg, 1935. — Fr. MUGNIER, *Souffrance et Rédemption*, Paris, 1925; M. CORDOVANI, *Il Salvatore*, Rome, 1928; G. BARDY, E. MASURE et M. BRILLANT, *Le Rédempteur*, Paris, 1933; H. PINARD DE LA BOULLAYE, *La personne de Jésus*, Paris, 1933; *Jésus lumière du monde*, Paris, 1934; *Jésus Rédempteur*, Paris, 1936; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le Sauveur et son amour pour nous*, Juvisy, 1934. — U. M. de C., *Espiazione e redenzione*, Rome, 1930; A. VACCARI, etc..., *La redenzione. Conferenze bibliche*, Rome, 1934. — P. CUTHBERT, *The mystery of Redemption*, Londres, 1939.

Dans cette catégorie peuvent se ranger les études, anciennes ou récentes, consacrées à la notion de sacrifice : Ch. DE CONDREN, *L'idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*, nouvelle éd., Paris, 1901; L. DE MASSIOT, *Traité du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*, Poitiers, 1708; Fr. PLOWDEN, *Traité du sacrifice de Jésus-Christ*, Paris, 1778; J. GRIMAL, *Le sacerdoce et le sacrifice de N.-S. J.-C.*, Paris, 1911; E. MASURE, *Le sacrifice du chef*, Paris, 1932 (recension critique dans *Revue des sciences rel.*, t. XII, 1932, pp. 670-672). — M. TEN HOMPEL, *Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideale Verwiklichung im Opfer Christi*, Fribourg-en-Br., 1920; E. SCHELLER, *Das Priestertum Christi*, Paderborn, 1934.

b) *Rédemption au sens précis.* — J.-H. OSSWALD, *Die Erlösung in Christo Jesu*, II : *Soteriologie*, Paderborn, 1878; G. PELL, *Das Dogma von der Sünde und Erlösung*, Ratisbonne, 1888; *Der Opfercharacter des Erlöserswerkes*, Ratisbonne, 1915. — C. QUIÉVREUX, *La Rédemption*, Paris, 1902 (oratoire); Ed. HUGON, *Le mystère de la Rédemption* (Paris, 1910), 6e éd., 1927; J LAMINNE, *La Rédemption.* Etude dogmatique, Bruxelles et Paris, 1911; Th. PEGUES, *Commentaire français littéral de la Somme théol. de saint Thomas d'Aquin*, t. XVI, *La Rédemption*, Toulouse, Paris, 1926; J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption.* Etude théologique (Paris, 1914), 3e éd., 1931 (I. Révélation du mystère; II. Explication catholique du mystère; III. Déformations protestantes du mystère); esquisses préparatoires dans *Revue pratique d'apol.*, octobre-novembre 1911 et janvier 1912; L. RICHARD, *Le dogme de la Rédemption*, Paris, 1932 (recension critique dans *Revue des sciences rel.*, t. XIII, 1933, pp. 112-114).

c) *Etudes partielles.* — L. CRISTIANI, *La foi et les grands mystères*, Paris, 1917; S.-F. SMITH, *The atonement theologically explained*, dans *The*

Month, t. CXXXIII, 1919, pp. 348-358; L. Richard, *La Rédemption mystère d'amour*, dans *Recherches de sciences rel.*, t. XIII, 1923, pp. 193-217 et 397-418; *Sens théologique du mot satisfaction*, dans *Revue des sciences rel.*, t. VII, 1927, pp. 87-93; *Péché et Rédemption*, dans *Revue apol.*, t. L, 1930, pp. 385-408; P. Galtier, « *Obéissant jusqu'à la mort* », dans *Revue d'ascétique et de mystique*, t. I, 1920, pp. 113-149; A. Barrois, *Le sacrifice du Christ au Calvaire*, dans *Revue des sciences phil. et théol.*, t. XIV, 1925, pp. 145-166; J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption dans la foi et la piété chrétiennes*, dans *Revue de la passion*, 1933, pp. 115-122; B. Augier, *Le sacrifice rédempteur*, dans *Revue thomiste*, nouvelle série, t. XV, 1932, pp. 394-430; H. Boué, *La causalité efficiente instrumentale et la causalité méritoire de la sainte humanité du Christ*, *ibid.*, t. XLIV, 1938, pp. 256-298.

3° *Œuvres synthétiques.* — Sous une forme plus ou moins succincte, quelques travaux de caractère plus rapide peuvent rendre service à titre de première information.

1. *Notices dans les encyclopédies courantes.* — F. Lichtenberger (prot.), art. *Rédemption*, dans *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. XII, 1881, pp. 132-152; O. Kirn (prot.), art. *Versöhnung*, dans *Realencyclopädie*, t. XX, 1908, pp. 152-176; W.E. Kent, art. *Atonement*, dans *The catholic Encyclopedia*, t. II, 1907, pp. 55-58; J.-F. Sollier, art. *Rédemption*, *ibid.*, t. XII, 1911; pp. 677-681; Divers, art. *Expiation and Atonement*, dans J. Hastings (prot.), *Encyclopædia of religion and ethics*, t. V, 1912, pp. 636-671; Divers, art. *Erlöser* et *Erlösung*, dans H. Gunkel et L. Tscharnack (prot.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. II, 2e éd., 1928, col. 261-285; art. *Versöhnung*, t. V, 2e éd., 1931, col. 1558-1569; A. d'Alès, art. *Rédemption*, dans *Dict. apolog. de la foi cath.*, t. IV, 1924, col. 541-582 (étude critique dans *Bulletin de litt. eccl.*, 1924, pp. 146-150); J. Rivière, art. *Rédemption*, dans *Dict. pratique des connaissances rel.*, t. V, 1927, col. 1034-1045; N. Schmaus, art. *Erlösung*, dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. III, 1931, col. 759-765.

2. *Traités collectifs.* — En Angleterre surtout, au risque de quelques divergences et de maintes lacunes, on aime faire entendre sur un même sujet des personnalités plus ou moins compétentes, qui, dans un ordre approximatif, en touchent les principaux aspects. Le dogme de la Rédemption a bénéficié de cette méthode telle quelle au moins deux fois : C. Lattey, etc..., *The atonement*. Papers from the *Summer School of catholic studies* (31 juillet-9 août 1926), Cambridge, 1928; L.-W. Grensted, etc... (anglicans d'esprit conservateur), *The atonement in history and in life*. A volume of essays, Londres, 1929.

PREMIÈRE PARTIE

PROBLÈME DE LA TRADITION CATHOLIQUE

CHAPITRE PREMIER

PROCÈS DE LA TRADITION

I. Littérature de combat

Abstraction faite de bien des nuances individuelles, sur le point de la Rédemption, deux groupes de croyants sont en présence. Les uns admettent que l'œuvre du Christ a un sens en soi et une valeur devant Dieu, indépendamment du profit que nous pouvons en tirer; les autres la réduisent à son action pédagogique sur nous. L'Eglise catholique se tient fermement sur la première position (1), tandis que le protestantisme libéral moderne se complaît de plus en plus dans la seconde. Ici plus qu'ailleurs, un même antagonisme fondamental oppose dogmatisme et subjectivisme dans toutes les Eglises qui veulent conserver un reste de foi.

Si le conflit s'affiche évidemment tout d'abord sur le terrain de la philosophie religieuse, il devait aussi forcément déborder sur celui de l'histoire. Car l'orthodoxie s'attache par définition au témoignage de l'Ecriture et des Pères : le meilleur moyen de l'abattre irrémédiablement serait de lui en enlever le soutien. Nos adversaires n'ont pas manqué de le sentir et, la vogue actuelle des études

1. Sans compter un bon nombre de théologiens protestants, qui s'honorent de rester fidèles à la foi de leurs origines, sauf à en renouveler, avec plus ou moins de succès, la présentation. Voir *Le dogme de la Rédemption*, « Etude théologique », pp. 498-548; *Evolution de l'orthodoxie*.

positives aidant, c'est là que se porte depuis le dernier siècle, le principal de leur effort (2).

Ces travaux, du reste, sont ordinairement conçus *ad probandum* et mis au service direct de conceptions théologiques très arrêtées qu'ils tendent à préparer ou à soutenir. On ne peut donc les rapporter à l'histoire des dogmes qu'en raison de leur caractère prédominant. Dans ce genre mêlé, deux vedettes de la science protestante, Auguste Sabatier chez nous, Hastings Rashdall outre-Manche, ont surtout repris, au début du XXe siècle après Albert Réville (1859), la tradition polémique de Chr. Baur (1838) et d'A. Ritschl (1870).

I. — En France : Auguste Sabatier.

En tête de son opuscule (3), A. Sabatier définit bien son œuvre comme « un essai d'appliquer rigoureusement la méthode historique à l'étude des croyances et des doctrines religieuses » (Avant-propos). Mais, dans ce domaine, il nous prévient lui-même qu'il se choisit un rôle spécial (p. 3). L'histoire de la doctrine de l'expiation a été écrite, à l'entendre, par Baur et Ritschl « admirablement » : il se réserve d'en dégager la philosophie. Les synthèses sont aisées aux génies puissants et aux esprits systématiques. On verra dans quelle catégorie l'auteur mérite de prendre place.

Le dogme de la Rédemption est encadré dans le plan de Dieu pour le relèvement de l'humanité : il suppose, pour la réparer, la chute originelle. Pour A. Sabatier, c'est là une idée propre à saint Paul, ou plutôt un « développement oratoire, emprunté à la spéculation rabbinique », et qui ne se soutient pas devant les affirmations de la science. Car il est prouvé que l'homme descend des animaux; qu'il s'est élevé par un lent progrès au-dessus d'un état primitif « d'enfance et de barbarie »; que la souffrance et la mort, loin d'être une punition du péché, sont la loi même de la vie : il n'y a donc plus de place pour la vieille fiction de l'Eden. Le récit de la Genèse n'est que « la condensation et la rédaction hébraïque d'une ancienne mythologie chaldéenne ». Ce mythe a pourtant un sens pour qui sait

---

2. *Rev. des sc. relig.*, t. III, 1923, pp. 216-217.

3. *La doctrine de l'expiation et son évolution historique*, in-16 de 115 pages, Paris, Fischbacher, 1903. Depuis deux ans, l'ouvrage avait déjà paru en édition in-8° de 76 pages dans *Etudes de théologie et d'histoire publiées par MM. les Professeurs de théologie de Paris en hommage à la Faculté de Montauban*, Paris, Fischbacher, 1901. L'auteur († le 1er avril 1901) avait lui même déjà préparé ce travail pour l'impression.

l'entendre : il signifie « le premier éveil de la conscience morale dans l'humanité. »

La doctrine traditionnelle s'appuie sur le rite universel des sacrifices, où elle croit voir un instinct confus d'expiation. Mais tout autre est leur signification réelle, telle que la science la découvre. Ils reposent simplement sur cette idée primitive bien grossière qu'il faut donner au dieu des aliments pour le nourrir. Plus tard, on les a envisagés comme un tribut payé à Dieu, seigneur suprême; ou comme un moyen de communion par la participation au même sang. Dans la Bible, on trouverait (pp. 10-11) « mille traces » de l'antique mythologie; car les abus stigmatisés par les Prophètes représentent évidemment l'état primitif. Le rituel du sacrifice, consigné dans le Lévitique est une rédaction postérieure. C'est le triomphe de la « casuistique sacerdotale », avec son « tarif soigneusement arrêté entre la gravité de la faute et le prix de la victime » (p. 12). Mais au fond tout se ramène aux mêmes « idées primitives très simples », que l'auteur simplifie même encore, jusqu'à les réduire à peu près à une seule : « Ce qui rend Dieu propice, c'est le fait qu'on lui donne quelque chose qui lui est agréable : il s'agit de flatter ses goûts... » (p. 12). Cf. pp. 13-25). Contre « cette conception enfantine et grossière », les Prophètes ont fait entendre « la voix de la conscience », en promettant le pardon au seul repentir du pécheur (pp. 16-17). « Le second Esaïe » s'est même élevé jusqu'à la conception sublime du juste souffrant pour les péchés de son peuple; mais il est entendu que ce n'est là qu'une métaphore (pp. 18-20).

Or « la prédication de Jésus est la reprise et le plein épanouissement de celle des Prophètes » (p. 21). Comme eux, il attribue toujours la rémission des péchés à la seule miséricorde de Dieu. Quant à sa mort, qu'il prévoit comme le dénouement inévitable de ses luttes contre les pharisiens, il l'accepte comme un dernier gage de fidélité à sa mission. Les paroles fameuses : « Le Fils de l'homme est venu donner sa vie *en rançon pour plusieurs* » (MARC, X, 45) ne sont qu'une métaphore, ou, si elles veulent dire quelque chose, c'est que Jésus-Christ « considérait le don de sa vie *comme une rançon payée au diable* », et l'auteur de développer sur ce thème la parabole que le Sauveur n'avait donnée qu' « en raccourci » (p. 25). A la dernière Cène, il n'est pas non plus question d'expiation. A. Sabatier suit la version de Marc, « la plus courte et, sinon la plus authentique, du moins la plus voisine de la source » (p. 26). Mais elle est sans doute trop longue, puisqu'il éprouve le besoin de l'abréger. Nous lisons (MARC, XIV, 14) : « Ceci est mon sang, le sang de l'al-

liance, *qui est répandu pour beaucoup* ». M. S. oublie la seconde partie, pour ne retenir que la première, qu'il peut ainsi identifier à son aise avec le rite biblique de l'alliance.

Parmi les écrits apostoliques, l'Épître aux Hébreux et les écrits johanniques marquent un retour à l'idée vieillie du sacrifice. Seul saint Paul a une théorie. Malheureusement, disciple du pharisaïsme, il en a gardé la stricte notion du droit pénal, et il admet « substitution et échange entre le Christ et les pécheurs » (p. 28). Mais, toute juridique que soit cette théorie, l'auteur trouve le moyen de l'amender un peu, et, en définitive, de s'en accommoder (p. 32).

L'histoire de la doctrine chez les Pères est menée beaucoup plus rapidement. A. Sabatier résume quatorze siècles de pensée chrétienne, depuis la *Didachè* jusqu'à Duns Scot, *en vingt-deux pages* (pp. 43-65), sur lesquelles la période patristique en occupe juste *dix* (pp. 43-53). Des sommets où il plane, tout se simplifie sous son regard. Il relève « quelques échos » de saint Paul dans les « épîtres de Barnabas, de Clément Romain et dans l'épître à Diognète » (p. 44), et beaucoup de « rationalisme » « sous la métaphysique supra-naturaliste » de « la majorité des Pères ». Le système général des Pères grecs se résume dans « une théosophie rationnelle et mystique », dont l'Incarnation du Verbe est le centre; à peine saint Athanase admet-il une certaine substitution du Christ aux pécheurs. Mais l'idée dominante à l'époque, c'est que la mort de Jésus-Christ a été une rançon payée au démon. Et ici l'auteur se plaît à citer des textes (pp. 47-51), qu'il ne se prive d'ailleurs pas d'embellir (4). Saint Anselme le premier, s'inspirant des principes du droit germain (p. 54), crée la théorie de la satisfaction juridique, qui restera celle des catholiques et des protestants orthodoxes. Cette théorie, la dialectique de Socin ne devait pas tarder à la démolir; mais il était réservé au protestantisme moderne de la remplacer, en découvrant enfin à la mort du Christ son caractère uniquement moral.

A. Sabatier résume lui-même (pp. 90-91) « cette longue histoire » en trois périodes : « La première, celle des Pères, est dominée par la notion *mythologique* d'une rançon payée par Dieu à Satan... La seconde, qui va des premiers temps de la scolastique à la fin du XVII[e] siècle, est dominée par la conception *juridique* d'une satisfaction objective donnée à Dieu... Enfin la période moderne interprète le salut religieux comme un fait essentiellement *moral*. » On voit

4. Comparer le texte latin de saint Grégoire (p. 50, note 2) et la prétendue traduction insérée dans le texte.

comment l'auteur procède par élargissements successifs et par quelle méthode de réduction il élimine de sa synthèse les minimes nuances qu'il consentait encore à reconnaître dans son exposé. Mais, s'élevent encore plus haut : « La conception mythologique des Pères, tranche-t-il, c'est le paganisme; la conception juridique du moyen âge, c'est le judaïsme; la conception morale des modernes, c'est l'Evangile. » Ainsi la marche de la théologie ecclésiastique se trouve être exactement parallèle à l'évolution déjà signalée dans la Bible.

On trouvera que cette symétrie est peut-être trop simple pour être exacte. Saint Anselme a-t-il emprunté au droit germanique son idée de la satisfaction? On s'étonne que notre historien recueille ce paradoxe de Ritschl et de Cremer, aujourd'hui rejeté par des savants chez qui l'apologétique est assurément le moindre souci, comme Ad. Harnack et F. Loofs (5). Que dire maintenant d'une histoire de l'expiation chez les Pères, où des docteurs comme saint Cyrille de Jérusalem, saint Basile, saint Jean Chrysostome, saint Cyrille d'Alexandrie ne sont même pas nommés; où nous lisons tout juste une ligne de saint Ambroise et quatre lignes indirectes de saint Augustin? Certainement, plusieurs Pères ont émis sur les droits du démon des opinions qui nous semblent aujourd'hui singulières. Mais, outre qu'il ne serait pas difficile de discerner dans leurs idées, que l'auteur se plaît à confondre sous le même reproche de mythologie, de sensibles nuances importantes, il est non moins certain que ce n'est là chez eux qu'une conception accessoire, et nous pouvons hardiment mettre au défi qui que ce soit de prouver qu'aucun d'eux s'en soit jamais contenté (6). On peut, au contraire, affirmer comme incontestable la permanence dans toute la tradition de ces deux assertions fondamentales : que Jésus-Christ sur la croix s'est offert en sacrifice à Dieu pour nous réconcilier avec lui; qu'il a subi pour nous la peine due à nos péchés — et ce sont là les données essentielles de la *satisfactio vicaria*.

Sans doute A. Sabatier nous attribue de tout autres idées, quand il se livre, pendant et après son exposé historique, à la critique de notre doctrine. Mais, sans même parler de ses gros mots sur « la vertu magique » de la Croix (p. 77) ou sur le culte du Sacré-Cœur (p. 88), ce que l'auteur vise sous le nom de théologie catholique,

---

5. LOOFS, *Dogmengeschichte*, 3e édition, p. 273; HARNACK, *Dogmengeschichte*, t. III, 3e édition, p. 357.

6. Telle est, d'ailleurs, l'opinion de protestants impartiaux. Voir DORNER, *Lehre von der Person Christi*, 2e section, p. 418; A. GRÉTILLAT, *Exposé de théologie systématique*, t. IV, Neuchâtel, 1890, p. 283.

loin d'en être une image fidèle, en est une exagération qui approche de la caricature. Jamais aucun de nos théologiens n'enseigna que « la mort de l'Innocent a déterminé Dieu à pardonner aux coupables » (p. 1); qu'il faut à Dieu « une satisfaction pénale, sans laquelle le Père ne serait plus le Père » (p. 23); qu'il s'agit de « réconcilier en Dieu la justice et la miséricorde » (p. 29, cf. p. 99-100); que la justice divine « réclame le châtiment pour le châtiment même, pour le plaisir de faire souffrir » (p. 100). Nous ne pouvons pas exposer ici toute la doctrine catholique; qu'il suffise d'en rappeler les lignes principales. Avant tout, la Rédemption n'était pas nécessaire : c'est un bienfait libre de Dieu. Ensuite, Dieu, qui pouvait nous pardonner gratuitement, a décidé dans sa sagesse de ne pardonner qu'après avoir reçu une satisfaction suffisante et, comme nous étions incapables de la fournir, il nous a donné son Fils Jésus. Celui-ci accepte librement cette mission et offre à Dieu sa mort imméritée pour satisfaire à notre place. Le dernier mot de l'œuvre divine, c'est toujours l'amour infini de Dieu.

L'erreur d'A. Sabatier provient de ce qu'il se plaît à confondre la doctrine catholique avec le système de saint Anselme (p. 53), plus exactement avec l'interprétation excessive que l'orthodoxie protestante en a donné. Sans doute nous devons beaucoup à ce docteur; mais il y avait dans son système une partie toute personnelle, pour laquelle il n'a jamais été suivi. En nous attaquant sur ces points, l'auteur s'acharne sur des fantômes par lui-même créés (7).

Uniquement orientée vers les conclusions historiques et les tendances doctrinales de son œuvre, cette critique respectait du moins, à quelques défaillances près, la probité scientifique d'Aug. Sabatier. A vrai dire, le contrôle de son dossier dépassait les moyens d'un débutant. Comment d'ailleurs ne pas admettre *a priori* qu'un personnage de cette envergure fût incapable de travailler autrement que de première main ?

Depuis, la bonne fortune pourtant nous survint de repérer l'une de ses principales sources, naturellement celle dont, comme par hasard, il oublie

7. *Bull. de litt. eccl.*, 1903, pp. 186-189. Dans la *Revue apologétique* du 1er novembre 1921, t. XXXIII, p. 171, A. d'Alès fait dire au P. Pesch et croit devoir affirmer à son tour, avec des allusions dont il garde seul la responsabilité, « qu'il y a quelque trente ans (?) Aug. Sabatier, en vulgarisant dans sa langue claire les spéculations des rationalistes allemands, fit tourner les têtes de quelques théologiens français (?) » dont il ne fait pas du reste connaître les noms. Peut-être la recension qu'on vient de lire nous assure-t-elle, non moins que la chronologie approximative de l'auteur un suffisant *alibi*.

A ce propos, l'auteur juge opportun de faire savoir que, « frappé de leur actualité » il avait, dès l'époque, transcrit pour « son usage personnel », quelques pages de ce livre pernicieux, qui, d'ailleurs, restèrent enfermées dans ses cartons. Même en France, comme on le voit, d'autres n'y furent pas moins attentifs, qui s'appliquèrent à mieux le montrer.

de faire état. Le résultat de la comparaison fut de porter à l'originalité de l'auteur un coup fatal. C'est au point que, pour la partie de son esquisse qui concerne la théologie patristique et médiévale, il faut désormais parler de plagiat. Une note discrète a déjà prévenu de cette pénible constatation les professionnels capables de s'y intéresser (8). Mais un tel fait est trop piquant et à la fois trop révélateur pour qu'il n'y ait pas lieu de le proclamer ouvertement, en lui donnant, pour l'édification de tous, un cortège de preuves proportionné à son importance et qui puisse défier la contestation des plus rétifs. Un travail postérieur devait y pourvoir (9).

II. — En Angleterre : Hastings Rashdall.

Jusqu'ici le lieu commun de l'école libérale consistait à dresser la pensée authentique de Jésus contre les surcharges qui l'ont défigurée dans la suite (10). C'était reconnaître implicitement que l'Eglise pouvait à bon droit se réclamer de saint Paul et de la tradition patristique. Aussi bien le fait ne semble-t-il pas évident au point de défier toute négation? On rachetait d'ailleurs cet aveu en imputant à son éducation rabbinique l'introduction faite par saint Paul dans le pur Evangile des catégories de sacrifice et d'expiation. Quant aux Pères, la valeur de leur témoignage est amortie par la diversité contradictoire de leurs conceptions, dont l'esprit du temps et souvent même l'influence du paganisme seraient responsables.

Toutes ces affirmations agressives du libéralisme se retrouvent chez M. Rashdall (11). Bien entendu, il ne manque pas de mettre la théologie formaliste de saint Paul en contraste avec l'inspiration hautement religieuse du Christ. Il accepte, il reprend et renforce le système de Harnack, qui voit une opposition à peu près complète entre les deux Eglises d'Orient et d'Occident. Jusqu'à saint Anselme, il ne découvre guère d'autre théologie ferme que la « monstrueuse théorie » de la rançon payée à Satan (12). Aussi n'est-il pas douteux pour lui que la doctrine orthodoxe ne soit inconsistante au regard de l'histoire.

---

8. Voir *Le dogme de la Rédemption au début du moyen âge*, Paris, 1934, p. 309.

9. Voir plus loin le chapitre II.

10. [Dans ce genre, la littérature de langue anglaise avait déjà G. B. STEVENS, *The christian doctrine of salvation*, Edimbourg, 1905, où d'ailleurs, par rapport à la tradition patristique, le dossier de la théologie moderne est beaucoup plus développé.]

11. Hastings RASHDALL, *The idea of the atonement in christian theology*, in-8° de XIX-502 pages, Londres, Macmillan, 1919.

12. L'auteur consacre une note spéciale (pp. 364-365) à affirmer qu'il ne sait pas voir de distinction entre la théorie de la rançon et la théorie de l'abus de pouvoir. Preuve des simplifications tendancieuses auxquelles le désir de prendre en faute la tradition conduit les meilleurs historiens, à l'encontre des faits les plus évidents.

Ce qui est plus savoureux, c'est de retrouver dans le passé chrétien la tradition libérale elle-même. L'auteur n'hésite pas devant ce paradoxe. De la lettre de saint Paul il en appelle à son esprit de piété personnelle et de vie religieuse, qu'il se plaît à suivre depuis les Pères apostoliques jusqu'aux Alexandrins.

« Aucun des premiers écrivains chrétiens n'est, à son sens, plus rempli de l'esprit du Christ que Clément » (p. 232-233), si ce n'est son brillant disciple Origène, encore que le penseur moderne se retrouve d'abord moins à son aise avec celui-ci qu'avec celui-là (p. 255-256). Mais, sous son dogmatisme de surface, l'auteur n'a pas de peine à démêler l'idéal philosophico-religieux qui lui est cher. En regard, la théologie latine lui produit l'effet d'une catacombe obscure, jusqu'au moment où Abélard vint y faire briller la lumière. La Réforme ne l'aperçut pas tout d'abord et préféra suivre les sombres doctrines de saint Augustin. Avec elle la conception juridique de la Rédemption atteint son apogée, en attendant que cet excès même en fît éclater l'insuffisance et que le libéralisme moderne ne retrouvât enfin, avec le véritable esprit chrétien, la tradition authentique du passé.

Pour aboutir à une reconstruction aussi personnelle de l'histoire, H. Rashdall doit recourir à une méthode non moins neuve. D'historique, avec lui, la critique devient psychologique. En d'autres termes, non content de lire les textes, il cherche à en mesurer l'importance relative dans la pensée des auteurs et, naturellement, le critère qui préside à ces jugements de valeur est le subjectivisme de l'auteur lui-même. Tout ce qui est interprétation dogmatique ou formule traditionnelle est aussitôt regardé comme un élément secondaire, tandis que l'accent principal est mis sur les points où la vie religieuse s'affirme en énoncés personnels. Quelques exemples permettront de voir à l'œuvre ce système de dissociation et d'en apprécier les résultats.

Une première application en est faite à la doctrine de saint Paul. Etrangère à la pensée du Christ, qui n'a jamais prêché que l'amour paternel de Dieu ni posé au pardon du pécheur d'autre condition que son repentir, l'idée de la mort rédemptrice s'imposa aux premières générations chrétiennes pour lever devant leur foi débile le scandale de la croix. Cette apologétique trouva un aliment dans les prophéties messianiques. A l'aide de ces matériaux l'esprit de saint Paul élabora sa théorie bien connue du sacrifice expiatoire. Mais cette construction intellectualiste doit être distinguée de sa religion profonde, où régnait le plus vif amour de Dieu et la plus absolue confiance en sa bonté.

Par celle-ci l'Apôtre apparaît à notre historien comme un témoin du pur Evangile, tandis que celle-là n'est qu'un système théologique sans intérêt. Voilà ce que l'auteur appelle « pénétrer au delà des formules et sympathiser avec les convictions morales et religieuses qui s'y expriment, de manière à y trouver — ou bien à y mettre par transposition — des idées susceptibles d'une signification présente et éternelle » (p. 83). Il serait plus simple de dire que le dernier mot du libéralisme consiste à choisir dans les Ecritures uniquement ce qui peut aller à ses propres conceptions (13).

Le même traitement est appliqué à la tradition patristique. « Dans aucun des Pères que nous avons examinés, à partir d'Irénée, écrit l'auteur, il n'y a complète absence des conceptions traditionnelles qui semblent au premier abord faire de la mort du Christ, en un sens tout à fait libéral, un châtiment ou une expiation pour le péché. Mais, lorsque des explications d'ordre philosophique et moral sont données en d'autres endroits, il est naturel et raisonnable d'éclairer les affirmations un peu crues que la tradition imposait à ces écrivains à la lumière des passages qui expriment évidemment leur pensée propre » (p. 300). Et voilà par quel détour le témoignage des Pères est déclaré contraire à l'orthodoxie traditionnelle et favorable au subjectivisme libéral.

H. Rashdall est d'ailleurs loin de leur appliquer à tous la même mesure. Les Latins ne lui reviennent pas, parce que tributaires de saint Paul (p. 334), tandis que ses sympathies vont tout entières aux Grecs. Or il doit bien reconnaître qu'on trouve, chez les uns comme chez les autres, les mêmes conceptions relatives aux droits du démon. La logique aussi bien que la justice dicteraient un semblable verdict; mais le cœur n'a-t-il pas « ses raisons que la raison ne connaît pas »? Aussi la théorie de la rançon est-elle chez les Orientaux « à peine plus qu'une *excrescence* » (p. 324) qu'excusent toutes sortes de circonstances, tandis que, chez les Occidentaux, elle s'étale avec un littéralisme qui lui inspire « horreur et dégoût » (p. 306).

C'est dire combien l'équation personnelle tient de place dans les vues historiques de l'auteur. Son érudition est plus considérable que chez la moyenne des historiens protestants et ne peut manquer de faire impression; mais elle est toujours limitée, dominée et faussée par un dogmatisme *a priori*. Il est entendu que les défenseurs de la

---

13. Des critiques sérieuses sont déjà venues à cet égard du côté de l'anglicanisme orthodoxe. Voir BURNEY, *The Old Testament conception of the atonement*, Oxford, University Press, 1921.

tradition catholique obéissent à des idées préconçues. H. Rashdall fournit à son tour la preuve que la foi libérale présente au suprême degré les mêmes caractères et qu'elle impose à ses fidèles le schématisme le moins compatible avec une perception exacte des faits et de leurs rapports objectifs.

Qui ne voit maintenant que ces transformations audacieuses de l'histoire (14) sont une invitation pressante pour les théologiens catholiques à ne pas déserter un champ de bataille où les adeptes de l'Eglise libérale se croient victorieux sans combat? *Maior profecto quam antehac positivae theologiae ratio est habenda*, écrivait S. S. Pie X dans l'Encyclique *Pascendi*. Les synthèses négatives d'A. Sabatier et d'H. Rashdall attestent une fois de plus l'opportunité toute particulière de ce conseil en ce qui concerne le dogme de la Rédemption et montrent sans doute aux théologiens éclairés ce qu'il reste à faire — ou refaire — d'analyses patientes pour défendre la tradition catholique sur un point aussi menacé (15).

Tant s'en faut d'ailleurs que la partie soit perdue. Déjà le plaidoyer tendancieux d'H. Rashdall laisse échapper bien des aveux qui suffisent à nous rassurer. Il admet que la chrétienté primitive a cru à la mort expiatoire du Christ sur l'autorité des Ecritures; que cette foi, développée par saint Paul en un véritable système, s'est transmise aux générations postérieures; qu'elle n'est jamais absente de la théologie grecque et qu'elle domine incontestablement la théologie latine. Quoiqu'il se plaise à étendre indûment la théorie de la rançon, il reconnaît que l'idée de substitution lui fut toujours associée (p. 325).

En faut-il davantage pour établir la continuité substantielle de la tradition catholique? Libre au subjectivisme libéral de dédaigner ces éléments doctrinaux : du moment qu'il ne peut les écarter de l'histoire, une théologie qui n'a pas les mêmes répugnances dogmatiques y peut trouver un légitime point d'appui (16).

---

14. Depuis, la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, n° de janvier 1922 [qui paraissait sous la direction d'Alfred Loisy], a publié un article pseudépigraphe dont l'auteur [dissimulé sous le pseudonyme d'« Hippolyte Gallerand] » prétend ramener à cette théorie de la rançon toute la théologie rédemptrice de saint Augustin. [Premier acte de l'attaque autrement vigoureuse que J. Turmel allait bientôt poursuivre sous son propre nom.]

15. (En particulier la place faite par les Pères aux « droits » du démon est toujours un point délicat de la primitive sotériologie chrétienne. Voir J. Stufler, dans *Zeitschrift fur kath. Theologie*, t. XXIX, 1905, p. 330, qui rappelle ce problème à l'attention trop aisément distraite des théologiens).

16. *Revue des sc. relig.*, t. III, 1923, pp. 217-220.

CHAPITRE II

PROCÈS DE LA TRADITION

II. Un spécimen de méthode

« Essai d'appliquer rigoureusement la méthode historique. » Tels sont les termes dans lesquels on vient de voir qu'Auguste Sabatier, dès la première ligne de son avant-projet, qualifiait l'esprit et le programme de sa publication. Histoire assurément peu désintéressée, puisque l'auteur émet aussitôt l'espoir d'y trouver « la critique la plus objective et la plus sûre du dogme qui en fait l'objet grâce au spectacle « intéressant » des « tranformations inévitables » par où il serait passé. Mais encore faut-il, pour atteindre ce but, que les « métamorphoses » en question soient bien établies. Comment « la critique » serait-elle « objective » et « sûre » qui ne reposerait pas sur des faits?

Sans doute, explique l'auteur, « on ne propose pas ici de faire en détail l'histoire de la doctrine de l'expiation ». Il est aisé de s'y attendre quand on prend garde que toute la tradition catholique est par lui bâclée en une trentaine de petites pages, Pères et théologiens du Moyen Age compris (1). Et chacun assurément est en droit de choisir un genre littéraire; il n'en est pas moins vrai qu'un historien exercé ne peut se défendre de quelques inquiétudes sur la solidité de l'édifice élevé dans ces conditions.

N'y aurait-il pas lieu, pourtant, de lui faire crédit? Car il faut bien pourtant accorder aux maîtres — jusqu'à un certain point — le privilège de procéder par affirmations, lorsque les éléments de la preuve sont d'ailleurs par devers eux. Qui ne sait aussi, d'autre

1. A. SABATIER, *La doctrine de l'expiation et son évolution historique*, pp. 43-75. Cf. p. 90 où l'on ne manquera pas de savourer, en vue de la démonstration qui va suivre, la formule avantageuse qui introduit ce bilan : « Cette longue histoire peut être *aisément* résumée. »

part, qu'il est des vulgarisateurs d'autant plus enclins à trancher les problèmes qu'ils comptent sur autrui pour en fournir la solution ou que, la tenant pour acquise, ils estiment n'avoir qu'à s'en emparer?

Or, en dépit de son appel initial aux rigueurs de la » méthode historique », tout ce qu'on peut entrevoir de sa manière classe *a priori* notre historien dans la catégorie des subalternes, dont tout l'effort, au lieu d'une enquête loyale, sinon approfondie, consiste en un système d'utilisation qui peut mener loin. Fait d'autant plus significatif qu'il est plus soigneusement dissimulé.

Cette histoire, en effet, qu'il renonce à « faire en détail » il la trouve « admirablement écrite » par Chr. Baur et A. Ritschl (2). Références normales, au lyrisme près, sauf à dire que la monographie de ce dernier, qui porte plutôt sur la justification, ne saurait être ici d'un grand secours. En revanche, sur tout ce qui touche à la Rédemption, le premier n'a-t-il pas réuni une somme énorme de matériaux, en les organisant dans une vaste synthèse — d'où la tradition catholique sort dûment pulvérisée (3) — à laquelle d'innombrables successeurs prêtent à l'envi un caractère définitif? Que la critique toutefois puisse en reviser bien des assertions, voire même en ébranler sérieusement l'ensemble et dénoncer le dogmatisme négateur qui en déforme la perspective, l'hypothèse n'est sans doute pas exclue. Mais en commençant par afficher à l'endroit de cette œuvre éminemment tendancieuse une complète admiration, A. Sabatier montre assez combien il s'interdit ce genre de travail. Il est incontestablement plus simple de s'en tenir à la résumer.

Encore est-il que de digérer les cinq cents pages compactes d'un écrivain aussi difficile que Chr. Baur n'est pas une besogne de tout repos. Un intermédiaire charitable serait, de ce chef, le bienvenu. Et A. Sabatier ne se prive pas d'y recourir. Mais, si le scrupule qui l'anime « d'appliquer rigoureusement la méthode historique » permet à notre auteur d'utiliser ses bons offices, pourquoi faut-il qu'un excès de réserve nous laisse ignorer son nom?

A défaut de mention bibliographique directe dont vainement chercherait-on la trace au cours de l'opuscule, une indication fugitive peut du moins mettre un lecteur quelque peu docile au démon de la curiosité sur la voie qui mène à découvrir cet auxiliaire discret.

---

2. *Ibid.* p. 3.
3. Chr. Baur, *Die christliche Lehre... der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwickelung* Tubingue, 1838.

Lorsqu'il aborde « la théorie d'Anselme », l'auteur, en effet, se réclame incidemment de Strauss (p. 53) pour certain « mot spirituel » sur « le parallélogramme des forces » auquel il trouve plaisant de ramener à son tour la doctrine de la satisfaction, qui s'imposerait à l'Etre divin comme diagonale entre les poussées contradictoires de la justice et de la bonté.

Quoique toute référence fasse défaut — et cette mention ne peut, dès lors, que passer inaperçue au regard du lecteur insuffisamment averti, — puisqu'il ne semble pas que ce « mot spirituel » coure les rues, — n'est-il pas naturel d'en chercher la provenance et, sans nul doute, possible de la trouver? Sur cette piste, un peu de chance et de flair suffisent pour aboutir.

De fait, sans être aussi connu qu'en matière d'exégèse, le célèbre critique allemand a laissé diverses contributions à l'histoire des dogmes, qui ne sont pas indignes de compter. On lui doit en particulier une étude générale en deux puissants volumes, dogmatiquement intitulés : *La doctrine chrétienne dans son évolution historique et dans son conflit avec la science moderne*. Comme le cadre en est systématique, le dogme de la Rédemption y constitue un bloc homogène, parfaitement détaché dans la série des groupements théologiques reçus (4). Après un bref aperçu de la doctrine scripturaire, la tradition patristique et médiévale, comme il convient, en occupe le centre : deux paragraphes de forme très dense et de fond suffisamment nourri synthétisent les « vues différentes » qui s'y font jour sur « le but de l'Incarnation de Dieu » (5). Tout cela, bien entendu, en étroite dépendance de Chr. Baur, et l'auteur n'en disconvient pas (6); mais, au total, son exposé reste assez personnel pour esquisser dans le sillage du maître, une histoire autonome de ce dogme en raccourci.

Matériellement donc ces trente pages de Strauss coïncident avec le morceau parallèle d'A. Sabatier (7). Non moins certaine est l'identité de leur inspiration : chez l'un et l'autre, la liquidation du passé chrétien est solennellement proclamée comme le verdict de l'histoire. En effet, les « vues différentes » que celui-là recueille à tra-

4. David Frédéric STRAUSS, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwickelung*, Tubingue, Osiander, et Stuttgart, Köhler, 1841, t. II, pp. 240-336 : Von dem Geschäfte Christi.

5. *Ibid.*, § 68-69, pp. 249-282.

6. Voir *ibid.*, note 13, p. 252. De très nombreux renvois (pp. 253, 255, 257, 259, 265-268, 281) attestent par la suite la réalité du fait.

7. Seules sont propres à ce dernier quelques menues additions, ou suppressions périphériques, dont il lui sera tenu compte.

vers les âges préludent manifestement aux « transformations » et « métamorphoses » que pense y constater celui-ci. En faut-il davantage pour autoriser l'hypothèse que l'œuvre du premier puisse être la source immédiate du second?

Aussi bien la médiocre facétie prêtée à l'historien allemand sur le compte de la *satisfactio vicaria* s'y retrouve-t-elle en son lieu. C'est donc bien l'ouvrage que, sans l'avouer, notre historien à la méthode rigoureuse eut en mains (8). Mais cette vérification n'est qu'une minime partie du butin que ce livre de Strauss réserve au chercheur. Pour un emprunt secondaire à demi reconnu, l'expertise, en effet, amène à grossir au delà de toute prévision le nombre de ceux — beaucoup plus importants — qui ne le sont pas du tout (9).

I. — Documentation d'A. Sabatier.

Une première constatation permet de soupçonner pour ainsi dire à première vue combien lourde est, à cet égard, la dette qu'il faut inscrire au passif d'A. Sabatier. Il suffit, en effet, d'un examen tout extérieur pour établir, d'un bout à l'autre, l'identité du matériel qui entre dans leurs constructions.

Vingt-huit références directes, généralement renforcées de quelques citations plus ou moins substantielles forment le dossier patristique de Strauss. Or, non seulement les trois quarts en sont retenues — au prix de fréquentes abréviations — par son disciple (pp. 43-52); mais elles se suivent exactement dans le même ordre, à deux minimes exceptions près, sans que, d'ailleurs, cette perpétuelle concomitance ait autre chose pour contrepoids qu'un nombre infime d'additions (10). Le tableau suivant mettra sous les yeux de tous l'état respectif de la documentation chez les deux auteurs.

8. Il n'est pas jusqu'au titre de son opuscule qu'il ne tienne de Chr. Baur par l'intermédiaire de Strauss. En retour, il ne semble pas connaître A. Réville, *De la Rédemption*, Paris, 1859, qui avait déjà réalisé parmi nous, mais sans rien devoir à Strauss, une première vulgarisation de Chr. Baur.

9. Sous ce titre : *Comment s'écrit parfois l'histoire des dogmes.* Le cas d'Auguste Sabatier, la primeur de l'analyse qu'on va lire fut donnée au *Bull. de litt. eccl.*, 1941, pp. 3-23. Nous n'avons pas connaissance que personne en ait contesté les conclusions.

10. Ainsi en est-il dès l'abord à la page 44, dont les citations et références visent un thème préliminaire étranger à Strauss.

STRAUSS (11)	SABATIER
Note 1 : Athan., *De Inc. Verbi*, 54 (texte grec).	P. 46, note 1 (texte grec).
Note 2 : *Ibid.*, 9 (texte grec).	P. 46, note 2 (texte grec).
Note 3 : Hilar., *De Trin.*, II, 24 (texte latin).	P. 46, *ibid.* (texte latin).
Note 4 : Orig., *Cont. Cels.*, III, 28 (texte grec).	P. 46, *ibid.* (simple référence accompagnée d'un etc.).
Note 5 : Lact., *Div. inst.*, IV, 26 (texte latin suivi d'un etc.).	P. 45, note 1 (texte latin augmenté de deux lignes (12).
Note 6 : Athan., *Cont. Ar.*, II, 69 (texte grec).	absent
Note 8 : Greg. Nyss., *Or. catech.*, 32 (texte grec).	P. 47, note 1 (simple référence).
Note 11 : Athan., *De Inc. Verbi*, 13 s. (simple référence).	P. 47, *ibid.* (sans l'abréviation qui indique la suite).
Note 12 : Athan., *De Inc. Verbi*, 20 (texte grec).	P. 47, note 2 (traduit en partie dans le corps de la page).
Note 14 : Iren., *Cont. haer.*, V, 1, 1 (texte latin et grec, avec supplément de trois mots pris dans V, XXI, 3).	P. 49, note 1 (texte latin allégé du supplément et de tout le texte grec).
Note 16 : Basil., *In Ps.*, XLVIII, 3 (texte grec).	absent
Note 17 : Orig., *In Matth.*, XX, 28 (texte grec).	P. 49, *ibid.* (texte grec).
Note 18 : Greg. Nyss., *Or. catech.*, 23 (texte grec suivi d'un etc.).	P. 50, note 1 (simple référence, et synthétisée en « 22-26 » (13).
Note 19 : Leo M., *Serm.*, XXII, 4 (texte latin).	P. 50, *ibid.*, (simple référence) (13 *bis*).
Note 19 : Greg. M., *Hom. in Ev.*, III, XXV, 8 (texte latin).	absent
Note 20 : Greg. Nyss., *loc. cit.*, 24 (texte grec).	P. 50, note 2.
Note 21 : Greg. M., *loc. cit.* (texte latin).	P. 50, note 2 (texte latin, suivi de Greg. Nyss., *loc. cit*, 24, texte grec).
Note 22 : Cyril. Alex. (renvoi général d'après Baur).	absent

11. Puisque les notes de l'auteur s'échelonnent en série continue le long du chapitre, il suffira d'indiquer le chiffre de celles-ci, qui, pour la période patristique, appartiennent toutes au paragraphe 68.

12. Enrichi de trois lignes prises dans Iren., *Cont. haer.*, II, XIV, 7.

13. Synthèse que rien, au demeurant, ne justifie dans le texte de l'auteur. Il se peut qu'elle provienne de Baur, *op. cit.*, p. 74.

13 *bis.* Cette note comporte l'addition qui suit : « Ambroise, in Evang. Luc. IV; *Oportuit hanc fraudem diabolo fieri.* Augustin, de libero arbitrio, III, 10, etc. », dont, malgré son insuffisante précision, nous avons respecté la teneur.

Note 22 : IOHAN. DAM., *De orth. fide*, III, 27 (simple référence).	absent
Note 24 : GREG. NAZ., *Or.*, XLII, (texte grec suivi d'un etc.).	P. 50 (résumé en français dans le corps de la page).
Note 26 : ATHAN., *De Inc. Verbi*, 6 (texte grec).	P. 52, note 1 (simple référence, et synthétisée par erreur avec la suivante en « 7 et 9 »).
Note 26 : ATHAN., *ibid.*, 9 (texte grec).	
Note 27 : AUG., *In Iohan.*, tr. CX, (texte latin).	absent
Note 28 : ATHAN., *Cont. Ar.*, II, 68 (texte grec).	absent
Note 28 : AUG., *De agone chr.*, 11 (texte latin).	P. 52, note 2 (texte latin avec deux mots en moins).
Note 28 : AUG., *De Trin.*, XIII, 10 (texte latin).	absent
Note 29 : ORIG., *In Num.*, hom. XXIV, 1 (simple référence).	absent
Note 32 : ATHAN., *Cont. Ar.*, II, 68 (texte grec).	absent

Si l'auteur français, d'une manière générale, abrège le dossier de son modèle, soit en éliminant quelques pièces d'ordre secondaire, soit en renonçant à plusieurs textes originaux, on ne saurait méconnaître qu'il le suit, dans l'ensemble, avec une frappante docilité (14). C'est tout juste si de rares éléments nouveaux permettent d'admettre qu'il eut quelque autre source en mains (15). Mais il est

14. Parfois ce mimétisme — assez malencontreusement du reste — se répercute jusque dans l'ordre matériel. Ainsi lorsqu'il intéresse la typographie. Voir SABATIER, p. 50, note 2, où les tirets qui viennent par deux fois découper le morceau du pape saint Grégoire, et dont l'explication n'apparaît pas, ne tendent, suivant l'usage archaïque de l'imprimerie allemande conservé dans STRAUSS (note 21), qu'à désigner des abréviations. De même, p. 52, note 2 (= STRAUSS, note 28), dans un passage de saint Augustin. Inversement, il n'est pas rare que ces vieux signes de l'écrivain primitif soient supprimés sans compensation aux dépens du respect dû à l'original. Voir en particulier, outre le texte de Lactance (SABATIER, p. 45, note 1), la citation de saint Irénée qui suit.

Il arrive également que, pour certains morceaux, nos rapporteurs aient en commun des leçons qui n'ont rien de banal. L'exemple le plus saillant est celui de saint Irénée, *Cont. haer.*, V, 1, 1, qu'ils s'accordent à présenter, avec quelques éditeurs anciens, sous cette forme excentrique : « Iuste etiam adversus *ipsum* conversus est apostasiam, ea quae sunt sua redimens ab *eo* ». Ainsi dans SABATIER (p. 49), après STRAUSS (§ 68, note 14), qui lui-même ne fait que suivre BAUR (p. 35), alors que, dans la recension de Massuet, les deux pronoms, ainsi que l'exige la grammaire, sont au féminin.

Comme indice du même genre, on notera que chez tous les deux la référence à Origène : « *In Matth.*, XX, 28 » (STRAUSS, note 17 = SABATIER, p. 49) est marquée d'après la numération de l'Evangile et non pas d'après la division du commentaire : XVI, 8.

15. A quoi l'on peut ajouter quelques variantes, qui ne sont d'ailleurs pas toujours des plus heureuses et pourraient être plutôt d'ordre accidentel. Soit dans ce même texte d'Irénée: *suo sanguine nos redimens* (SABATIER, *loc. cit.*) contre la lecture correcte de Strauss : *sanguine suo rationabiliter redimens nos :* dans celui de Lactance : « Consummata *fit* virtus » contre

clair que celle-ci est de beaucoup la principale et cette abondante série d'extraits identiques, alignés avec une parfaite symétrie, habituellement délimités par le même *incipit* et le même *desinit*, ne laisse pas douter que la dépendance ne soit à la fois immédiate et de caractère à peu près exclusif. De telle façon qu'au terme de cette première expérience, la « méthode historique » rigoureuse dont se targue A. Sabatier pourrait bien se réduire, en ce qui concerne les Pères, à les juger de haut sans les avoir seulement feuilletés.

Or, ce parallélisme documentaire va se poursuivre là où l'effort personnel semblait le plus facile, en même temps que le plus normal. Qu'on en juge par les références qui jalonnent, dans l'un et l'autre cas (16), l'analyse du *Cur Deus homo*.

STRAUSS	SABATIER
(I, 3-7; II, 19); I, 11, 13 (12, 15, 13, 11), 14, 20, 21, [20], II, 5, 6, 11, (14).	(I, 14), 11, 13 (abrégé), 14, 20 (abrégé), 21 (abrégé), [20]; II, 4 et 5 (sans texte), 6 (abrégé), 11 (sans texte), (19 et 20).

Il est vrai que l'architecture méthodique de l'œuvre anselmienne rend inévitables, ici plus qu'ailleurs, un certain nombre de rencontres. Mais, abstraction faite du commencement et de la fin, n'est-il par remarquable qu'elles se présentent, dans l'espèce, avec une absolue continuité? A tel point que, sauf les suppressions ou réductions qui n'ont qu'une portée négative, quand il s'agit de faire connaître l'économie centrale de l'ouvrage, A. Sabatier recourt juste aux mêmes *excerpta* que Strauss en détachait et se trouve également d'accord avec lui pour leur assigner le même rang (17). Sans aller plus loin, ne serait-il pas déjà difficile de voir là un effet du hasard?

« consummata *sit* »; dans celui de saint Grégoire le Grand : « divinitatis *aculeus illum* perforavit » contre « divinitatis *illum aculeus* ». Un solécisme s'est même glissé dans sa première citation de saint Athanase : ἐνηνθρώπησεν au lieu d'ἐνανθρώπησεν que Strauss lui fournissait.

En revanche, consciemment ou non, A. Sabatier reprend la même version authentique de saint Hilaire : « naturam in se carnis *acciperet* » au lieu de *susciperet* adopté par Strauss, qui en cela s'éloignait de Baur (p. 116). Par contre, dans la première partie de la même phrase : « natus ex virgine *est* et Spiritu sancto », il laisse tomber le verbe que Baur et Strauss avaient l'un et l'autre bien retenu.

16. Nous détachons par des parenthèses les références propres à chacun des recenseurs.

17. Des deux seules additions qu'il y ait lieu de joindre à son actif, l'une au moins est du plus médiocre aloi. Car le texte initial, absent de *Cur Deus homo*, I, 14, doit être cherché plus bas, savoir I, 15, où il se lit sous cette forme :... *Omne peccatum satisfactio aut poena sequatur*, et non pas, comme dans A. SABATIER, p. 54 :... *aut poena aut satisfactio sequatur*. La deuxième ne porte que sur une brève conclusion sans notable intérêt.

Quelques particularités — révélatrices au regard des professionnels — achèvent de donner à ce phénomène son véritable sens. Par deux fois, des citations homogènes prises à des chapitres voisins sont rapprochées par Strauss au cours d'une seule note : le même groupement — que, du reste, aucune raison impérieuse n'imposait — se reproduit chez A. Sabatier (18). Ailleurs, celui-ci bloque en une sorte de conglomérat, au risque d'en rendre précaires la logique ou l'intelligibilité, des passages dont celui-là marquait l'isolement dans l'original par un signe de séparation (19). Particulièrement curieux est le cas de I, 20, imprimé ci-dessus entre crochets : Strauss ayant omis la référence de ces deux lignes, A. Sabatier les laisse en l'état, de telle façon que, chez l'un et l'autre, elles peuvent avoir l'air de prolonger l'emprunt fait à I, 21 dans la note qui précède, alors qu'en réalité, elles remontent une page plus haut et appartiennent à un chiffre différent (I, 20) déjà communément exploité (20). A peine est-il besoin de dire qu'un accident rédactionnel de ce genre, s'il est toujours possible, ne se renouvelle pas deux fois de suite au même endroit chez des rapporteurs qui seraient indépendants.

Tous ces indices ne tendent-ils pas à montrer que notre historien critique n'a guère pris de contact avec saint Anselme — comme antérieurement avec les Pères de l'Eglise — qu'au moyen du petit lot de morceaux choisis qu'il avait déjà sous les yeux? Sur les autres docteurs du moyen âge, il fait preuve d'une moindre érudition; mais il a pu recueillir aisément chez son devancier les quatre textes de saint Thomas (21) et la première moitié de l'unique fragment de Scot (22) qu'il offre ou signale à ses lecteurs.

En ce qui concerne la Réforme ancienne, la même méthode n'est pas loin de se vérifier. Des six notes consacrées à l'œuvre de Socin, il rencontrait dans sa source habituelle la matière intégrale des cinq premières, avec les renvois subsidiaires à Limborch dont deux d'entre elles sont flanquées ainsi que la partie finale de la sixième (23). Tout juste lui reste-t-il en propre les sept lignes du *Catechismus*

18. Cf. STRAUSS, § 69, notes 6 et 11; SABATIER, p. 55, note 2 (avec suppression d'un texte rétrospectif cité par STRAUSS entre parenthèses) et 56, note 3 (avec interversion du renvoi aux textes de Strauss).

19. Ainsi pour I, 11 STRAUSS, note 3 = SABATIER, p. 54, note 2) et I, 21 (STRAUSS, note 9 = SABATIER, p. 56, note I).

20. STRAUSS, note 10 = SABATIER, p. 56, note 2.

21. SABATIER, p. 60-61 = STRAUSS, notes 22, 21, 27 et 28.

22. Cf. SABATIER, p. 63 = STRAUSS, notes 41 et 40.

23. SABATIER, p. 69-73 = STRAUSS, § 71, 6, 7, 11, 15, 12, 16, 21, 37.

Racoviensis dont est fait le corps de celle-ci (24). Il faut attendre le dernier paragraphe qui traite des « théories modernes sur la mort de Jésus » (pp. 78-91) pour se trouver en présence de matériaux véritablement frais.

II. — Jugements d'A. Sabatier : Période patristique.

Avec cette manière accommodante de comprendre les rigueurs de l'histoire dans la constitution de son apparat scientifique, il est aisé de prévoir que notre critique ne manquera pas de s'adresser encore à son guide pour étoffer son exposition ou ses jugements (25). Induction que les faits se chargent amplement d'établir. En regard de son texte qu'il nous suffise de mettre, aussi littéralement calquée sur l'original que le génie de la langue française le permet, une simple traduction des *loci paralleli* que nous réserve son précurseur.

Toute la tradition grecque serait dominée par la « théosophie » de la divinisation.

STRAUSS	SABATIER
Dieu est devenu homme afin que nous devenions divins. C'est le cri qui, dans les premiers siècles chrétiens, nous revient de tous côtés. Cette divinisation de l'homme par l'Incarnation du Fils de Dieu renferme en elle la vie physique tout comme la spirituelle : par l'union du *Logos* avec un corps humain, tous sont arrachés à la mort et ressusciteront; par le mélange du Fils de Dieu à une nature d'homme, toute l'espèce est sanctifiée (p. 250).	« Dieu est devenu homme, afin que nous devenions divins comme lui (26). » Telle est la formule qui retentit alors de tous les côtés. Cette divinisation de la nature humaine par l'union du *Logos* avec un corps d'homme enferme pour la nature humaine, soumise jusque-là à la corruption et à la mort, la sanctification et le germe d'une vie éternelle aussi bien physique que spirituelle. Les hommes unis au *Logos* échapperont à la mort et ressusciteront (p. 46).

24. A noter que les deux seuls morceaux de Quenstedt et de Limborch que rapporte A. Sabatier (pp. 67 et 75) sont aussi contenus dans Strauss, § 70, note 12 et § 71, note 60.

25. Il n'est pas jusqu'au titre : « Les idées des Pères » (p. 43) qui ne rappelle celui de Strauss : *Verschiedene Ansichten* (p. 249).

26. Les guillemets s'expliquent par le fait que cette phrase est une traduction d'Athan., *De Inc. Verbi*, 54. Strauss, dont la version n'est pas moins littérale, s'en était dispensé, comme il le fait, du reste, habituellement.

Voici les principaux traits de l'opération :

Cette influence, on la faisait passer de Jésus au reste des hommes en partie d'une manière spirituelle... et l'on mettait corrélativement le but principal de son avènement dans la doctrine et l'exemple (27). Mais cette conception était largement contrebalancée par une autre d'ordre beaucoup plus matériel.

Grâce à l'identité de la nature humaine en nous et dans le Christ, les prérogatives que celui-ci tenait de son union avec le *Logos* doivent profiter à tous. L'humanité, d'après une expression paulinienne, était comparée à une pâte dont le Christ assuma le levain et, partant, la masse entière, à un corps qui éprouve en tous ses membres ce qui arrive à l'un d'entre eux. Dès là que, par le péché d'Adam, l'image divine avait été perdue ou altérée et que celle-ci était conçue comme une copie du *Logos*..., on trouva particulièrement convenable que juste le *Logos* se fût fait homme pour la renouveler (pp. 250-251).

Le plus souvent, cette action du *Logos* divin sur la nature humaine est représentée comme celle du levain sur la pâte, d'après une image empruntée à Paul. Grâce à l'union organique du Christ à la masse de l'Eglise qui est son corps, le corps entier bénéficie du privilège du chef de ses membres. Le péché d'Adam avait effacé l'image divine que le *Logos* avait imprimée dans la nature humaine; le *Logos*, revenant habiter en elle, restaure cette image altérée et lui rend un éclat plus grand encore (pp. 46-47).

Cependant toute la Rédemption n'est pas là.

Outre ce côté positif de l'activité du Christ, le négatif n'était d'ailleurs aucunement perdu de vue. Au contraire, comme but principal de son Incarnation, on soulignait qu'il a dû payer la dette commune de notre race, la mort, et que c'est pourquoi il s'est offert à la mort en sacrifice pour tous (pp. 251-252).

Le côté négatif de l'œuvre du Christ n'était pas absolument négligé. Athanase surtout voyait, dans la nécesité de subir et par conséquent d'abolir la peine de mort encourue par tous les hommes, le but principal de l'Incarnation (p. 47).

Si A. Sabatier cherche ensuite « comment la mort du Christ a opéré cette rédemption des pécheurs », c'est que Strauss s'était déjà

27. On rapprochera SABATIER, pp. 44-45 : « Sauf quelques passages..., les Pères Apostoliques et la majorité des Pères après eux mettent encore plus l'accent, dans l'œuvre du Christ, sur la doctrine qu'il a révélée et sur l'exemple qu'il a laissé. »

demandé « comment la mort de Jésus réalisa cette œuvre ». A cette question tous deux ne connaissent pas d'autre réponse que le rachat au démon.

Par le premier péché, l'humanité était tombée sous la domination de Satan... *Coup de violence illégitime* de la part du diable, que, de ce chef, le Fils de Dieu aurait eu le droit d'annuler par la violence. Mais il était conforme à sa perfection de procéder justement, même envers l'injuste. C'est pourquoi il ne lui arracha pas les hommes violemment, mais comme en suite d'un échange à l'amiable (28), en les lui rachetant par le don de son âme à titre de rançon (p. 252).	Par son premier péché, l'humanité était tombée sous *la domination légitime de Satan*. Dieu, tout-puissant, aurait pu briser cette domination et ravir à Satan cette propriété par un acte de sa toute-puissance. Mais, juste essentiellement, il a voulu procéder justement, même envers le prince de l'injustice. Il lui a donc proposé un contrat en due forme. Il lui a offert, à titre de rançon, l'âme de son Fils en échange des âmes humaines (pp. 48-49).

On commence à voir le procédé. Suivre pas à pas un prototype, dont il s'assimile toute la substance et conserve en ses traits essentiels, sauf pour ainsi dire à la décanter, jusqu'à la phraséologie : c'est en quoi A. Sabatier fait consister son travail. De telle sorte, comme il arrive à tous les subalternes, que, sur ce fond commun, sa personnalité n'apparaît guère, ainsi qu'on a pu le constater dans sa description dûment corsée du prétendu rachat (29), que pour faire subir à la pensée de Strauss, au mépris des nuances qui en estompaient les contours, des aggravations de son cru.

Et ce décalque de continuer à l'avenant. Car, de part et d'autre, à l'œuvre de la Rédemption correspond la nature du Rédempteur.

Pour cela, il devait être aussi bien Dieu qu'homme : homme parce qu'il devait racheter les hommes, et cela par sa mort; Dieu, pour être capable de résister au démon.	Pour cela, le Fils de Dieu devait être à la fois homme et Dieu : homme parce qu'il devait offrir une rançon pour les hommes; Dieu, pour pouvoir, après sa mort, triompher de Satan et de l'Enfer.

28. Cet « échange » est explicité bientôt après (voir, p. 22, note 31) par l'auteur sous une forme qui anticipe encore davantage celle d'A. Sabatier. Mais il nous a paru meilleur de ne pas couper son texte, dont le morceau y afférent va se retrouver tel quel un peu plus bas.

29. Dans sa trame générale, elle résulte d'une combinaison entre saint Irénée (*Cont. haer.*, V, 1, 1) et Origène (*In Matth.*, XX, 28), dont le texte authentique figure au dossier. Mais, comme elle n'a rien d'une traduction chez aucun des deux narrateurs, il reste que la glose d'A. Sabatier ait pour base immédiate celle de Strauss.

Mais, dans ces conditions, le « contact » rédempteur n'impliquait-il pas un dol? Circonstance aggravante que nos deux satiriques, après l'avoir créée (30), se hâtent d'exploiter à l'envi.

Dès lors..., comment le diable était-il tenu... par cette apparence de rançon? C'est là précisément que le diable se trompa. Il avait conclu avec Dieu dans les meilleures formes (31) : contre l'âme de Jésus, il lâcherait celle de tous les hommes. Or, l'âme de Jésus lui fut livrée : le fait qu'il ne put pas la retenir ne pouvait pas annuler le contrat; car il aurait dû le prévoir. Ainsi le diable fut trompé dans cette affaire, mais seulement parce qu'il s'était trompé lui-même (p. 243).

Le diable se laissa prendre au piège, il accepta le marché; il relâcha les hommes pour recevoir à leur place l'âme du Fils de Dieu. Mais il ne fut pas assez fort pour la retenir... Le contrat n'en restait pas moins valable. Ce n'est pas la faute de Dieu. Le grand dupeur s'était dupé lui-même (p. 49).

Suit une description pittoresque du « piège divin » qui avait préparé ce résultat.

... Comme un habile pêcheur, Dieu cacha la nature supérieure du Christ en guise d'hameçon sous l'appât de la chair; mais le diable, comme un poisson vorace, avec celui-ci avala également celui-là. Ainsi fut accomplie la parole que Dieu avait autrefoi dite à Job (XL, 19 s.) : « Prends-tu le Léviathan à l'hameçon?... » Un homme sans doute ne le fait pas : le Christ l'a fait. Mais ce coup de dent injuste fit tellement mal à l'antique Léviathan que, comme autrefois Saturne, il dut rendre tous ceux qu'il avait d'abord avalés (pp. 254-255).

« Comme un habile pêcheur, Dieu cacha la nature divine de son Fils sous la chair humaine pour prendre Satan à l'hameçon de la divinité. Celui-ci, comme un poisson vorace, avala l'amorce et l'hameçon. Ainsi fut accompli la parole dite jadis par Dieu à Job (XL,19): Prends-tu le Léviathan à l'hameçon? Cette voracité, en effet, lui fut fatale. Comme autrefois Saturne, il dut rendre ceux qu'il avait dévorés (p. 50). »

Entre les deux tableaux, on peut assurément, à y regarder de

30. Vainement la chercherait-on dans les sources mentionnées à titre documentaire : elle ne résulte que de pièces rapportées que nos prétendus interprètes arrachent à leur trame originelle pour les coudre sur un patron *ad hoc* et les présenter ensuite comme appartenant à un même tissu.

31. A rapprocher du « contrat en due forme » dont parlait tout à l'heure A. Sabatier. Cf. ci-dessus, p. 21.

près, discerner quelques divergences (32). Mais ne sont-ils pas visiblement tracés d'après le même dessin et agrémentés des mêmes couleurs? Symétrie d'autant plus concluante que l'un et l'autre sont plus loin, comme en font foi les notes justificatives qui les accompagnent (33), de l'original dont ils s'inspirent sans le reproduire exactement (34).

Travestie de la sorte, comment la sotériologie des Pères ne provoquerait-elle pas de semblables réactions? Aussi bien épithètes blessantes et oppositions tendancieuses de pleuvoir dru à son endroit.

Néanmoins, plus dans cette voie la conception du diable leurré tournait à la farce de théâtre, moins elle pouvait satisfaire, à la longue, les besoins religieux et dogmatiques plus profonds. Même sous sa forme la plus simple, la théorie d'une rançon payée au diable contenait de très sérieuses pierres d'achoppement. Ce n'est pas seulement... la feinte à laquelle il employait la nature humaine, mais [le fait] que Dieu fût dans l'obligation de racheter au diable quelque chose qu'il aurait dû lui reprendre par voie de punition... était une conception par trop indécente. C'est surtout Grégoire de Nazianze qui le fit remarquer (pp. 255-256).

... Cette théorie... va s'embellissant et se dramatisant de plus en plus, à la confusion du diable qui devient alors le personnage à la fois odieux et ridicule des mystères du Moyen Age... Une pareille théorie n'était pas sans causer quelque scandale aux esprits plus délicats et d'une moralité plus difficile. Non seulement la comédie paraissait indigne de Dieu, mais on avait de la peine à admettre que Dieu dût au diable autre chose que la punition de ses forfaits. Grégoire de Naziance (*sic*) s'élève très vivement contre cette idée d'une rançon offerte au diable (p. 51).

Il n'est pas douteux qu'ici le décalque ne soit plus lointain. Mais qui pourrait n'y pas reconnaître, sinon toujours la forme, du moins

32. Une des plus apparentes est sans doute la substitution faite par le plagiaire, pour expliquer la mésaventure survenue à Léviathan, de sa « voracité fatale » au « coup de dent » invoqué par Strauss. Ce qui a l'avantage d'aligner plus correctement les traits de l'analogie, mais l'inconvénient de laisser perdre l'abus de pouvoir introduit ici par le critique allemand pour faire un sort au témoignage de saint Léon.

33. Notes d'ailleurs interverties par A. Sabatier, de telle sorte qu'elles ne coïncident plus avec la marche de son développement.

34. En particulier, l'allusion au mythique vomissement de Saturne a toute une histoire qui « vaut un long poème ». Dans sa teneur verbale, elle vient ici de Strauss, qui, sans le dire, la tenait lui-même de Chr. BAUR, p. 79 et p. 102. Mais elle a chez ce dernier le caractère d'une réminiscence personnelle, tandis qu'en utilisant d'une manière hâtive et sans contrôle deux de ses références, le premier a tout l'air de la mettre par erreur sous le patronage de saint Cyrille d'Alexandrie et de saint Jean Damascène, qui n'en disent mot. Par où la voie est ouverte à la méprise d'A. Sabatier qui, oubliant ces deux renvois, annexe bravement la prose de Strauss au morceau composite amalgamé par celui-ci au moyen d'extraits pris dans Grégoire de Nysse et Grégoire le Grand, puis encadre le tout d'honnêtes guillemets.

le fond et les lignes directrices du modèle suivi? Les dernières pages consacrées à la période patristique ramènent d'ailleurs des convergences de caractère plus accentué.

Après s'être ainsi étendus sur le thème du rachat au démon, nos deux critiques pourtant veulent bien concéder à celui du sacrifice chrétien une petite place *in extremis* (35), qui leur fournit une nouvelle occasion d'afficher leur concert.

Là même où nous voyons germer pour la première fois l'idée que ce dût être une décision immanente à l'être divin lui-même qui, pour notre salut, réclamait, à titre de moyen, la mort du Fils de Dieu, comme attribut divin désigné à cet effet, nous ne trouvons pas encore la justice, mais la véracité. Dieu avait donné sa parole... que l'homme, s'il violait le précepte qui lui fut donné au paradis, mourrait de mort. L'homme le viola : Dieu donc ne pouvait s'empêcher de tenir parole (p. 257).

Quand on cherchait en Dieu même la cause de la mort du Christ, on ne pensait guère, comme on le fera plus tard, à sa justice (36), mais uniquement à sa véracité qu'il fallait sauvegarder. Dans la Genèse, Dieu avait promis la mort au péché. Il ne pouvait plus s'en dédire (pp. 51-52).

Mais n'est-ce pas une antimonie que le sacrifice du Christ ait à nous réconcilier avec celui qui nous en accorde le bienfait? De cette impasse le plus célèbre tout au moins des docteurs chrétiens n'eut pas de peine à sortir : leur invariable synchronisation amène — sans d'ailleurs aucune relation nécesaire — nos deux *expositores* à dire comment.

Ce paradoxe que Dieu, qui nous aimait depuis toujours, aurait d'a-

Augustin estimait (37) que Dieu, tout ensemble, avait dû et nous ai-

35. Il vaut la peine de reproduire *in extenso*, puisque le fait a pu être contesté, le propre témoignage de Strauss (p. 256). « Que Jésus s'était offert à Dieu en sacrifice et plus précisément en sacrifice expiatoire, cette conception empruntée au Nouveau Testament s'est maintenue dans l'Eglise depuis toujours à côté de celle d'une rançon payée au démon. » Il est vrai que, reprenant la thèse de Chr. Baur et préludant à celle de J. Turmel, l'auteur s'efforce ensuite de ramener le sacrifice dans l'orbite des droits de Satan. Mais ceci est affaire d'interprétation systématique et non plus de constatation.

Quant à Sabatier, au lieu d'enregistrer franchement cette croyance traditionnelle du christianisme, à peine la suppose-t-il implicitement, ce qui ne laisse pas de nuire à la clarté de son exposition. A défaut du sens de la preuve, on voit une fois de plus où s'affirme, chez le plagiaire français, le souci d'être personnel.

36. Cf. STRAUSS, p. 256, qui écartait de la première tradition catholique cette « forme *plus tardive* » de justice dont la substitution pénale devait être un jour l'application.

37. Ce paragraphe suit immédiatement celui qu'on vient de citer sur les exigences de la véracité divine: ainsi chacun peut apprécier combien peu cohérente en est la juxtaposition.

bord eu besoin d'une réconciliation, par conséquent nous aurait tout ensemble aimés et haïs, Augustin le résolvait au moyen de la distinction suivante : depuis toujours, Dieu aimait en nous son œuvre, dont il haïssait la corruption par le péché (pp. 257-258).	mer et nous haïr (38), et c'est ce sentiment de haine qui avait dû être effacé. Par ce côté, Dieu avait besoin d'être réconcilié avec nous. Augustin expliquait ce paradoxe en disant que Dieu aimait en nous son œuvre et détestait notre péché (p. 52).

Puis nous apprenons subsidiairement d'A. Sabatier, comme Strauss l'expliquait déjà, « que le même Augustin enlève à la mort du Christ toute nécessité métaphysique ». Seulement, toujours prompt à la satire, celui-là s'empresse de voir aussitôt, dans la coexistence parfaitement plausible de ces deux assertions complémentaires, un signe de « l'inconsistance de la pensée chrétienne », à quoi celui-ci ne paraît pas avoir songé (39).

III. — Jugements d'A. Sabatier : Période médiévale.

Bien que légèrement plus étendu que le précédent, le paragraphe relatif à « la théorie d'Anselme » (Sabatier, pp. 52-64) et à ses destinées (40) — sur lequel s'achève son aperçu de la tradition catholique — est loin d'offrir, en raison de son caractère analytique, matière à d'aussi nombreuses confrontations. Mais celles qu'on y peut faire sont bien de même ordre et de même sens. Puisqu'il doit à Strauss, comme on l'a vu, la majeure partie des textes dont il garnit ses notes, avec d'ailleurs quelque parcimonie, rien d'étonnant à ce qu'il en soit encore tributaire — et que cette dépendance finisse par se trahir à des indices plus ou moins caractérisés — dans la manière d'en tirer parti.

Dès le seuil, on y rencontre, sur la genèse dialectique et la valeur du système anselmien, la plaisanterie qui fut au point de départ du contrôle que nous poursuivons.

38. Traduction qui n'offre guère de sens et qui, en tout cas, fausse l'original, où le verbe *müsste* est à l'irréel et non pas à l'indicatif.

39. Son chapitre se termine sur le problème du motif déterminant de l'Incarnation (pp. 259-260), que Sabatier n'aborde pas.

40. Cette extension est expressément indiquée dans le titre de Strauss, § 69, p. 260. Mais le terme péjoratif de « théorie » se lit pareillement chez les deux auteurs.

STRAUSS

Pour la première fois, au lieu de [s'arrêter à] la considération du diable ou de la véracité divine, il fit avec décision de la justice de Dieu un attribut qui, en opposition avec sa bonté, exigerait de substituer une peine à celle dont les hommes étaient passibles. Il construisit, à la façon de Newton, comme un parallélogramme des forces, dans lequel la bonté divine par elle-même tendait à la grâce pure et simple, la justice divine par elle-même au châtiment impitoyable des pécheurs, mais [où] l'action conjuguée des deux aboutit à la diagonale de la satisfaction (pp. 260-261).

SABATIER

Repoussant l'idée d'une rançon payée au diable, Anselme a le premier mis en opposition, en Dieu même, l'attribut dé la justice et celui de la clémence. Il a construit, en théologie, un théorème analogue à celui du parallélogramme des forces en mécanique, selon le mot spirituel de Strauss : la clémence divine tendant à faire grâce, la justice réclamant un châtiment impitoyable sont deux forces égales dont la résultante nécessaire est dans la diagonale de la *satisfaction vicaire* (pp. 53-54).

Ici, du moins, les droits de la propriété littéraire restent à peu près saufs, puisque, à défaut de référence précise, A. Sabatier fournit, en gros, l'indication de sa source. Au demeurant, on peut se rendre compte que ce n'est pas seulement un « mot spirituel » qui est par lui emprunté à Strauss, mais encore, à la manière que nous lui connaissons, tout le contexte dans lequel il est encadré. Sans appuyer sur la question de mesure, mieux vaut prendre acte de cette loyauté relative, non d'ailleurs sans regretter que ce scrupule élémentaire ne se manifeste pas plus souvent. Combien d'autres cas de prélèvement n'eussent pas moins comporté l'application du principe *cuique suum !*

Toute la Rédemption repose, pour l'archevêque de Cantorbéry, sur la philosophie du péché. Nos deux témoins ne font guère, à ce propos, que répéter les adages lapidaires du *Cur Deus homo*, mais non sans quelques menus traits de famille, dans les traductions aussi bien que dans le choix des coupures, où transparaît le lien qui les unit.

Pécher... n'est rien d'autre que de ne pas donner à Dieu ce qu'on lui doit. Or toute créature raisonnable lui doit la soumission de toute sa volonté à la sienne. C'est tout

Le péché n'est pas autre chose que le refus de donner (41) à Dieu, le suzerain universel, ce qui lui est dû. Toute créature raisonnable doit à Dieu (42) de soumettre sa propre

41. ANS. : *reddere ;* STR. : *geben.*
42. ANS. : *Omnis voluntas rationalis creaturae subiecta debet esse...*

l'honneur que Dieu réclame de nous: celui qui ne le lui rend pas, qui ne lui acquitte pas sa dette, celui-là le déshonore et lui prend ce qui lui appartient (p. 262) .

volonté à la sienne (43). C'est l'honneur qui revient à Dieu (44). Quiconque se révolte contre sa loi lui ravit l'honneur (p. 54).

Il y a là un désordre qui appelle une satisfaction.

Or rien n'est moins tolérable que [de laisser] la créature ravir au Créateur son bonheur sans lui rendre ce qu'elle lui a ravi... [C'est pourquoi] la justice de Dieu réclame le maintien de sa dignité. De même, si on le considère du côté du monde, la tolérance du péché serait un désordre, une altération de la beauté et de l'harmonie de l'univers (p. 262) (47).

... Nécessairement donc, ou bien il faut que l'homme qui a péché rende volontairement à Dieu ce qu'il lui a pris (48) — en réalité, il faut qu'il lui restitue davantage pour l'outrage infligé (49) — ou bien que Dieu le lui prenne par force : là, satisfaction volontaire; ici, involontaire ou châtiment (pp. 262-263).

Or, tolérer qu'une créature ravisse au Créateur l'honneur qui lui appartient serait la plus intolérable injustice (45); car, outre que cette tolérance mettrait en cause la dignité même de Dieu, elle introduirait dans son œuvre un principe de trouble et de désordre qui en altérerait l'harmonie (46) et en gâterait la beauté (pp. 54-55).

... Il faut que l'homme rende à Dieu ce qu'il lui a pris — et même quelque surplus à cause de l'outrage — ou bien que Dieu reconquière son honneur de force (50) : ou réparation volontaire ou peine nécessaire (p 55).

A l'égard de sa dette, néanmoins, le pécheur se trouve dans un état de complète insolvabilité.

---

43. ANS. : *Hoc est debitum quod debet angelus et homo Deo*, pareillement omis, bien que cité en note, par les deux traducteurs.

44. ANS. : *solus et totus honor.*

45. ANS. : *in rerum ordine*, non traduit.

46. ANS. : *quaedam ex violata ordinis pulchritudine deformitas.*

47. Tissu provenant d'extraits pris dans *Cur Deus homo*, I, 13, 12 et 15, conservé tel quel dans SAB., avec une seule référence à deux lignes sans cachet de I, 13.

48. Amalgame bâtard de I, 13 : *Aut ablatus honor solvatur* et I, 14 : *Aut enim peccator sponte solvit quod debet*, auquel, tout en reproduisant en note ces deux textes, A. Sabatier ne laisse pas de taire, en somme, bon accueil.

49. Parenthèse ouverte par Strauss dans I, 13-14 pour caser, au passage, un autre principe anselmien extrait de I, 11 et dont notre plagiaire incorpore, à son tour, le fond à la même phrase composite sans se douter, puisqu'il abandonne la référence qui le localisait, que ce fragment est venu d'ailleurs.

50. ANS. : *ab invito accipit*; STR. : *mit Gewalt.*

...Mais l'homme, de son côté, une fois tombé dans le péché, ne peut, même avec la meilleure volonté, fournir à Dieu aucune satisfaction... Car ce qu'il voudrait offrir à Dieu en fait d'œuvres morales, religieuses et ascétiques, il le lui doit sans cela pour chaque instant présent et il ne peut donc réparer par là des péchés passés (p. 263).

... L'homme, d'autre part, une fois tombé dans le péché, ne peut jamais, quelle que soit sa bonne volonté, donner à Dieu une satisfaction suffisante ou même quelconque. Car tout ce qu'il peut faire de bon et de méritoire, il le doit à Dieu, à chaque instant de sa vie, et il ne saurait jamais, par conséquent, éteindre la dette ancienne (*ibid.*).

D'autant qu'il faut compter, par surcroît, avec la grandeur immense du péché.

Oui, même abstraction faite de ceci... que, si la volonté de Dieu se trouve sur un plateau de la balance (51), alors que sur l'autre se trouverait le monde entier, pour le monde entier l'homme ne doit pas agir contre le commandement divin (pp. 263-264).

Bien plus, l'honneur de Dieu vaut plus que le monde entier : si l'on mettait sur une balance, d'un côté, la valeur du monde entier et, de l'autre, la moindre désobéissance à la volonté de Dieu, celle-ci pèserait plus lourd encore (pp. 55-56).

Qui pourrait nier les rencontres logiques et verbales que présentent ces divers morceaux? Elles sont d'autant plus révélatrices que les derniers passages tout au moins s'éloignent davantage de la lettre du *Cur Deus homo*. Si les moellons sont presque tous d'authentique facture anselmienne, c'est à Strauss — et à lui seul — qu'en reviennent la taille et le groupement. En leur gardant cette physionomie spéciale. A. Sabatier fait la preuve, sans le vouloir, qu'au lieu de les prendre à la carrière, il les dérobe tout prêts au chantier de son prédécesseur.

On observe, au surplus, de non moins visibles rapports, qu'il suffira de relever sans commentaire, lorsqu'on aborde le couronnement de l'édifice élevé par le docteur de Cantorbéry. Soit, par exemple, cette transition entre la première et la seconde partie du traité :

Cependant, après que la méditation s'est jusque-là prolongée dans la direction de la justice divine, il y lieu maintenant de prendre en con-

... Après avoir ainsi développé rigoureusement ce que réclame la justice de Dieu, Anselme revient à ce que veut sa bonté. L'une n'est

51. Image absente de *Cur Deus homo*, I, 21, où est touché cet argument.

sidération la donnée inverse autorisée par la bonté de Dieu. Celle-ci devrait être changeante, ce qu'elle n'est point, si elle ne le pressait d'achever en l'homme l'œuvre d'amour commencée à la création (p. 264).

pas moins immuable que l'autre. La bonté de Dieu ne peut pas abandonner le dessein de grâce qu'elle a eu en créant l'homme; elle doit l'achever (p. 56).

Ou encore cette façon d'introduire et d'expliquer l'œuvre satisfactoire du Rédempteur :

Si l'on demande en quoi doit consister la satisfaction que l'Homme-Dieu avait à fournir, elle ne peut pas consister dans ce fait qu'il se dévoue à Dieu par obéissance active; car, de cette obéissance, toute créature raisonnable, partant l'Homme-Dieu lui aussi, est par avance redevable à Dieu. Quant à souffrir la mort, il n'y est ni physiquement forcé dès là qu'il est tout-puissant, ni moralement tenu dès là qu'il est sans péché (pp. 265-266).

... Si l'on demande maintenant en quoi doit consister la satisfaction fournie par l'Homme-Dieu, il est clair que ce ne sera pas dans son obéissance active (52) : cette obéissance aux commandements de Dieu, il la doit personnellement et naturellement comme toute créature. Mais mourir et souffrir, il ne le doit pas, puisqu'il est tout-puissant et sans péché (p. 57).

Du reste ,lorsque vient le moment de fixer l'influence du système anselmien, l'harmonie jusqu'ici constatée ne s'interrompt pas plus que lorsqu'il s'agissait d'en exposer la teneur.

Cette théorie anselmienne ne trouva pas du tout auprès des scolastiques un accueil aussi rapide et aussi général qu'on pourrait le supposer (p. 267).

La théorie d'Anselme n'eut pas le succès immédiat qu'on pourrait supposer (p. 58).

Voici les principales étapes de cette pénétration :

Abélard n'était d'accord avec Anselme que pour écarter le diable (*ibid.*).

... Lui aussi, Pierre Lombard..., souligne avant tout l'amour excité

Abélard était d'accord avec Anselme pour nier le droit du diable et l'écarter totalement de l'œuvre de la Rédemption, mais... (*ibid.*).

... Pierre Lombard accumulait et cherchait à concilier les opinions

52. Réminiscence du langage protestant, que, bien entendu, saint Anselme n'a jamais employé.

en nous par la mort de Jésus, avec lequel il unissait en même temps l'ancienne conception mal déterminée d'après laquelle Jésus porta nos péchés sur la croix, voire même celle de la tromperie infligée au diable (pp. 267-268).

Chez Thomas d'Aquin, nous trouvons une prise en considération plus déterminée de la théorie anselmienne de la satisfaction; mais, chez lui également, elle n'est qu'une conception de la chose entre bien d'autres (p. 268). Il fait opérer notre salut par la Passion du Christ, non seulement *per modum satisfactionis*, mais en même temps *per modum meriti, per modum sacrificii* et *per modum redemptionis* (*ibid.*, note 19).

les plus divergentes. Il émet l'idée que la mort de Jésus a été tout ensemble une rançon payée au diable et une démonstration d'amour (p. 59).

Ce n'est qu'avec saint Thomas d'Aquin que la théorie de la satisfaction revit et rentre en scène (*ibid.*). Mais... tous les points de vue sont juxtaposés chez Thomas plutôt que conciliés. Les souffrances du Christ nous sauvent tantôt *per modum satisfactionis* (53), tantôt *per modum meriti, per modum sacrificii aut* (sic), *per modum redemptionis* (p. 61).

Encore le Docteur angélique gardait-il d'Anselme le souci d'établir entre les éléments de l'économie rédemptrice une nécessité relative : ce point ne tarderait pas à être mis en question par le Docteur subtil.

... Ce principe de l'arbitraire divin absolu, Duns Scot l'étendit à tous les moments de la doctrine rédemptrice. Alors que chez ses devanciers persistait une contradiction..., plus logique Duns Scot fit dès l'abord dériver tout le processus de la Rédemption de l'arbitraire divin. Tous les liens et crampons par lesquels Anselme et ses successeurs avaient joint les unes aux autres les diverses parties de l'œuvre rédemptrice furent détruits par Duns Scot... et par là celle-ci transformée en un pur agrégat dont les morceaux ne tenaient plus ensemble que par le bon plaisir divin (pp. 275-276).

... Duns Scot..., au nom de l'arbitraire divin, allait enlever à la théorie de la satisfaction toute force logique et, ce qui est plus grave, tout sérieux moral. Le docteur franciscain dénoue tous les liens, conteste toutes les nécessités logiques ou morales qui reliaient en un corps ferme les diverses parties de la théorie d'Anselme, en sorte que les morceaux n'en tiennent plus ensemble qu'en vertu d'une volonté arbitraire de Dieu (p. 62).

53. A noter, chez nos deux auteurs, le même déplacement par rapport à l'ordre de saint Thomas, qui commence par le *per modum meriti*.

Spectacle qui, par delà cette évolution de l'Ecole, a le don d'élever en commun la pensée de nos deux auteurs devenus philosophes jusqu'à la contemplation de plus hauts sommets.

... En quoi il est remarquable... [de voir] combien Duns Scot arrive près de la conception rationaliste de l'efficience du Christ... Déjà ce renversement du supranaturalisme poussé jusqu'à son extrême pointe... en rationalisme (56) dans la doctrine rédemptrice de Duns Scot préludait à sa dissolution (pp. 281-282).

... N'est-il pas curieux de voir le suprarationalisme de la doctrine scolastique se dissoudre (54) par cela seul qu'il est poussé à l'extrême et, dans les dernières conclusions de Duns Scot (55), toucher à ce qui sera plus tard le rationalisme socinien (p. 63) ?

Ainsi, quand on le compare à celui de Strauss, l'exposé de la théologie médiévale chez A. Sabatier confirme de tous points ce que leur esquisse de la pensée patristique avait mis en lumière, ce que la contexture de leur documentation pouvait déjà laisser entrevoir. Tantôt plus serrée, tantôt plus lâche, une chaîne ininterrompue d'emprunts traverse l'opuscule français tout entier, dont le fond non moins que l'ordonnance et jusqu'aux expressions ou aux images les plus caractéristiques se retrouvent — souvent à la lettre, toujours parfaitement reconnaissables — dans son ancêtre allemand. De telle sorte que, pour cette partie du moins qui en forme le noyau, cet « essai d'appliquer rigoureusement la méthode historique » n'est pas autre chose, au total, que le constant démarquage et l'adaptation en notre langue d'un archétype antérieur de quelque soixante ans qui n'y est pas nommé une seule fois.

S'il en était besoin, on pourrait encore alléguer le caractère de leur commune systématisation, où les simplifications arbitraires, les vues subjectives et partiales tiennent la place des faits. En dépit de leurs apparences et de leurs prétentions, les histoires de ce style ne

---

54. « Dissolution » est un terme spécifique chez Strauss, qui survient régulièrement comme titre du dernier paragraphe, à l'issue de chacun de ses chapitres, pour désigner l'état dans lequel la « science moderne » est censée mettre le dogme traditionnel. Ainsi pour la Rédemption, p. 291.

55. Savoir que le péché de l'homme n'avait rien d'infini et pouvait, dès lors, être réparé suffisamment par les seuls mérites d'un homme investi d'une grâce appropriée. A plus forte raison quand on ajoute que l'œuvre méritoire du Christ tient à ce qu'il mourut *pro iustitia*. STRAUSS, pp. 279-281; Cf. SABATIER, pp. 62-63. Mais Strauss qui a le monopole de cette dernière observation, oublie que, pour Anselme également (*Cur Deus homo*, II, 19), le Christ est mort *propter iustitiam*.

56. Il va de soi que, chez l'auteur, ce « rationalisme » est éminemment représenté par Socin. Voir, pp. 292-310.

sont, en réalité, qu'un pur schématisme tracé *per summa capita,* sur un minimum de textes sélectionnés et forcés à plaisir, savamment dépouillés de toutes nuances et privés du contrepoids qui leur vient de témoignages compensateurs. Créations artificielles de vulgarisateurs ou de polémistes, qui trahissent d'autant plus sûrement l'unité de main qu'elles ont moins de *fundamentum in re.*

Mais, en dehors de ce contrôle technique, des coïncidences massives et par là-même accessibles à tous, aussi nombreuses d'ailleurs que certaines, attestent l'étroite et complète dépendance d'A. Sabatier par rapport à l'œuvre de Strauss. Il n'est que de les rapprocher pour avoir la pleine lumière à cet égard. Devant un tel faisceau de preuves, qui pourrait se dérober à la conclusion, alors que, sans nul doute, il eût suffi de beaucoup moins?



Libre à chacun maintenant d'interpréter au mieux de sa clairvoyance le cas d'un auteur grave dont la conscience professionnelle est à ce point mal abritée contre certaines défaillances que, pour s'épargner la peine d'une recherche nécessaire autant que facile sur le sujet de son choix, il préfère courir la médiocre aventure d'un larcin qui prend les proportions du pillage, au risque d'y compromettre, s'il était découvert, l'auréole de critique et d'historien qu'il en espérait (57). Faut-il penser que, pris de court, il aurait accueilli d'instinct la solution de paresse, en spéculant pour le reste sur l'ignorance trop certaine et l'inadvertance probable de son public? Ou bien s'est-il cru en droit de jurer *in verba magistri?* Encore ces hypothèses bénignes sont-elles en mauvaise posture devant un plagiat clandestin.

Toujours est-il que la méthode historique la moins rigoureuse ne peut que se montrer sévère en présence de pareilles malfaçons. Aussi bien cet exemple pourrait-il avoir pour effet d'éveiller la méfiance pour tant d'autres synthèses, qui, sans être disqualifiées au même point, se recommandent surtout par leurs titres agressifs, et de rappeler aux diffamateurs de haut et de bas étage que, pour mériter ce

57. [Parmi les louanges posthumes que l'admiration et la piété filiale de ses coreligionnaires ont prodiguées à l'auteur, il n'est pas peu piquant de lire chez Chaponnière, *Le professeur Auguste Sabatier*, Paris, 1901, p. 36, le couplet suivant : « Sa probité scientifique était scrupuleuse ». Ce qui prouve du moins le crédit sans limites dont il jouissait dans son milieu. Son opuscule sur l'expiation est qualifié de « bel essai » par le pasteur Henri Monnier, dans *Auguste Sabatier:* sa vie, sa pensée et ses travaux. Quatre conférences, Paris, 1903, p. 85].

nom, l'histoire des dogmes doit respecter les règles élémentaires de probité scientifique et morale qui sont de mise partout ailleurs. N'est-il pas aussi triste que suggestif de constater que le terrain si vaste et si complexe de la tradition ecclésiastique est sans doute le seul aujourd'hui où l'on croie pouvoir se donner, d'une manière plus ou moins inconsciente, licence de s'en affranchir?

CHAPITRE III

DÉFENSE DE LA TRADITION

I. Apport des catholiques

Ce devoir primordial de tenir tête aux adversaires du jour sur le terrain positif, en opposant à la somme de postulats ou de sophismes trop souvent abrités par eux sous le noble drapeau de la critique une histoire équitable et soucieuse d'objectivité devait, plus qu'à tous autres, s'imposer aux théologiens catholiques, chez lesquels le sens de la « perpétuité de la foi » demeure toujours, et avec raison, particulièrement vif. Pouvaient-ils voir piétiner la tradition de leur Église en une matière aussi capitale sans entreprendre de réagir?

Notre *Essai d'étude historique* (1905) s'était inspiré de cette conviction (1), en attendant les travaux complémentaires (1928-1934) où fut discuté le radicalisme insidieux de J. Turmel. En dépit de bien des incompréhensions, d'autant moins excusables que plus persistantes (2), il fut donné à cette œuvre telle quelle de faire son petit chemin et peut-être finira-t-on par se rendre compte que la qualité de l'enjeu lui assure un intérêt qui n'a rien de personnel. Dans cette voie, où il reste place pour tant de bonnes volontés, d'autres, au demeurant, s'engageaient avec plus ou moins de bonheur.

---

1. Jusqu'aux premières années du siècle, la littérature catholique tant soit peu notoire ne compta, à cet égard, que de rares dissertations érudites d'inspiration théologique, telles que B. DOERHOLT, *Die Lehre von der Genugtuung Christi*, Paderborn, 1891, ou des suggestions générales au cours de quelques monographies, comme B. FUNK, *Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie des hl. Anselm von Canterbury*, Münster-en-W., 1903.

2. C'est surtout la dernière partie de ces publications qui en furent l'objet. Voir *Le dogme de la Rédemption chez saint Augustin*, 3e édition, Paris, 1931, pp. VI-VII ; *Le dogme de la Rédemption après saint Augustin*, Paris, 1930, p. 142 : *Le dogme de la Rédemption devant l'histoire*, Paris, 1926, pp. 45-46. Ces méprises de recenseurs incompétents ou prévenus furent compensées d'ailleurs par l'accueil favorable de maîtres autorisés. Ainsi, principalement, A. GAUDEL, dans *Rev. des sc. relig.*, t. XI, 1931, pp. 604-628 et t. XV, 1935, pp. 227-244 : F. CAVALLERA, dans *Bull. de litt. eccl.*, 1935, pp. 83-87.

I. — Résurrection d'un précurseur oublié : H. N. Oxenham.

En sortant de l'anglicanisme (1857), Henry Natcombe Oxenham (1829-1888) avait résolu, bien que sans consentir à recevoir les ordres majeurs, de vouer sa vie et sa plume à l'apostolat théologique (3). Döllinger, dont il fut le disciple, orienta son zèle vers le problème de la Rédemption et lui fit connaître à cette fin la monographie de Chr. Baur sur le sujet. Il en sortit un beau volume, consacré à l'apologie de ce dogme au double regard de l'histoire et de la piété (4) auquel la nouveauté du fond et la distinction de la forme valurent, dans les milieux de langue anglaise, un réel succès (5), que vint couronner, en 1895, une quatrième édition. Tel est l'ouvrage dont le Sulpicien J. Bruneau, professeur au Grand Séminaire de Baltimore, jugeait bon, sur le tard, de publier une traduction française, non sans mieux en dégager l'objet principal au moyen d'un titre nouveau (6).

Si l'on songe que la première édition du livre d'Oxenhan remonte à 1865, il est évident que M. Bruneau, en le traduisant, n'a pas voulu faire œuvre d'actualité. Mais il a « cru sur le conseil de personnes très compétentes, que la littérature du dogme de la Rédemption était réellement si modeste qu'on pouvait aisément se faire pardonner d'y ajouter un volume de plus ». Et de ceci on ne peut que lui savoir gré. Car l'ouvrage d'Oxenham était à peu près inconnu du public français (7).

---

3. Sur sa carrière, voir J. Max Muller Riggs, dans G. Smith, *Dictionary of national biography*, nouvelle édition, t. XV, pp. 13-15.

4. Henry Natcombe Oxenham, M.A., *The catholic doctrine of the atonement.* An historical inquiry into its development in the Church, in-8° de XLVI-514 pages, Londres, Allen and C°, 2e édition, 1869. Il ne nous a pas été possible d'atteindre l'édition princeps (1865).

Notablement augmentée par rapport à la première, cette seconde édition reste précédée, comme elle, d'une longue et affectueuse dédicace à Döllinger, où il est précisé que l'ouvrage fut *commenced at his suggestion.* En dépit de ses préventions contre l'ultramontanisme, Oxenham ne devait, d'ailleurs, pas suivre dans sa rupture avec l'Église le maître envers lequel il déclarait ici professer *every sentiment of affectionate admiration and respect.*

5. Un choix de recensions extraites de la presse anglicane est réuni en appendice à la deuxième édition. Elles sont toutes extrêmement louangeuses : la *Church and State Review*, par exemple, estime que le nom d'Oxenham ne manquera de s'inscrire désormais *among the standard authors of the Church.*

Chez les catholiques, cependant, la *Dublin Review* se montra maussade et agressive, au point de s'attirer une ferme réplique intitulée : *Dishonest criticism*, Some remarks on two articles in the *Dublin Review*, Londres, Longmans, 1866.

6. *Histoire du dogme de la Rédemption*, Essai historique et apologétique, trad. J. Bruneau, in-16 de 350 pages, Paris, Bloud, 1909. Sur la couverture, le deuxième prénom d'Oxenham est désigné fautivement par l'initiale E.

7. En particulier, l'auteur de ces lignes, en étudiant autrefois la même matière, en ignorait jusqu'à l'existence.

Il est bon également de ne pas perdre de vue cette date lointaine pour apprécier l'ouvrage à sa juste valeur. Si souvent il arrive que ce qui fut une esquisse brillante, il y a un demi-siècle, est devenu insuffisant par rapport à l'état actuel de la science théologique! Et c'est ici le cas.

Malgré les promesses du titre, une grande partie du livre est composée de diverses considérations théologiques; la moitié seulement (pp. 124-302) est consacrée à « l'histoire du dogme de la Rédemption ». On peut déjà soupçonner qu'une pareille histoire sera forcément sommaire, étant donné surtout que l'auteur étend son enquête depuis la période patristique jusqu'aux théologiens contemporains, sans oublier les théories de la Réforme. Tandis que les Pères anténicéens sont l'objet d'une suffisante analyse, les Pères postérieurs au concile de Nicée sont synthétisés en un seul chapitre, où chacun reçoit à peine quelques lignes éparses.

Autant que l'information, les jugements sentent la promptitude. Comment en serait-il autrement dans une histoire ainsi faite à vol d'oiseau?

Sans entrer dans l'examen de plusieurs détails contestables, voici, par exemple, l'appréciation d'ensemble portée par Oxenham sur la théologie grecque :

> *D'abord et surtout*, Origène regarde la mort de Notre-Seigneur comme une rançon payée pour nous racheter de l'esclavage de Satan

Et quelques lignes plus bas :

> Jusqu'à saint Anselme, on continue à expliquer *communément* la nécessité de la mort du Christ par l'idée de rançon payée à Satan (p. 153).

Comme preuve de cette affirmation, l'auteur amasse une assez grande quantité de textes (pp. 154-169), tandis que deux chétives pages lui suffisent à côté (pp. 169-171) pour épuiser l'enseignement patristique sur l'idée de sacrifice (8).

Un vice de méthode — qui est aussi un travers d'esprit — explique cette étrange disproportion, aussi tendancieuse que peu justifiée. A propos du premier des théologiens grecs, l'auteur s'exprime ainsi :

> Inutile de s'attarder à ces aspects de l'enseignement de saint Irénée qui lui sont *communs* avec ses contemporains (p. 145).

8. En quoi Oxenham est trop visiblement sous le coup de l'emprise insuffisamment contrôlée de Chr. Baur. Une note de sa préface (p. VIII) marque bien les précautions qui s'imposent à l'égard de la systématisation outrancière de celui-ci. Mais autre chose est de concevoir un programme et autre de le réaliser.

Oxenham ne cesse plus dans la suite de réaliser ce fâcheux programme. Comme si toute l'histoire du dogme consistait à collectionner les singularités doctrinales et à négliger, par delà les affirmations excentriques, ces « aspects communs » où se révèle la tradition dogmatique et peu à peu s'élabore la théologie (9).

En vertu du même préjugé, Oxenham est sévère pour la scolastique, « un monde d'abstractions où le formalisme des mots et de la logique semble avoir pris la place de la substance et des idées » (p. 187). Saint Anselme, en particulier, lui paraît prêter le flanc « à de très sérieuses critiques » (p. 199). Abélard, en revanche, ne recueille presque que des éloges, à peine atténués par une réserve des plus bénignes (p. 204). Dans la suite, l'auteur accorde toutes ses sympathies à l'opinion dite scotiste sur la raison d'être de l'Incarnation. Et ceci est son droit. Mais est-il exact d'écrire que, « encore que non universellement adoptée, elle a *généralement* rallié les suffrages des modernes » (p. 227) ?

La théologie d'Oxenham est aussi flottante que son histoire est simplifiée. Il y a çà et là des remarques excellentes et des vues ingénieuses dans les chapitres doctrinaux où il s'efforce de donner « l'idée de la Rédemption » ou d'en développer les « harmonies »; il y a surtout beaucoup d'élévation, de piété et même d'éloquence; mais il est douteux qu'on puisse en retirer une idée cohérente de ce mystère. De même son introduction sur « le principe des développements théologiques » (10) n'est guère qu'une adaptation superficielle des idées de Newman.

De toutes façons, l'ouvrage tardivement traduit par M. Bruneau n'est pas de ceux qui font avancer les questions. Il n'apprendra rien aux lecteurs informés et, ce qui est plus grave, on peut craindre qu'il ne soit parfois de nature à égarer les autres (11).

Pour être complet, ajoutons, à la louange d'Oxenham, que son livre, bien qu'il se défende d'en faire une œuvre de controverse, représente une excellente et légitime protestation contre les excès bien connus de la théologie protestante, que tant d'historiens, en-

---

9. Il y a quelques années, un théologien anglican de très haute valeur, formulait déjà ce reproche contre l'ouvrage d'Oxenham. Voir R.C. MOBERLY, *Atonement and Personality*, London, 6e édition, 1907, p. 343.

10. Le traducteur et les éditeurs ont jugé à propos de la publier aussi à part dans la collection *Science et Religion*

11. M. Bruneau parle (p. 8) de quelques suppressions qu'il a faites dans l'ouvrage. Une des plus heureuses — et aussi des plus significatives — est celle qui a fait disparaître la phrase de Renan qui s'étale encore comme épigraphe au frontispice de la seconde édition de l'original anglais.

core aujourd'hui, voudraient imposer à l'Eglise tout entière. Avec raison, il rappelle aussi que, pour apprécier dans toute son ampleur l'économie surnaturelle du salut, le théologien ne doit pas se restreindre à étudier la mort expiatoire du Calvaire, mais qu'il doit aussi tenir compte du mystère central de l'Incarnation, tel qu'il est exposé dans l'Evangile et interprété par la tradition chrétienne.

Ceci soit dit pour rendre hommage aux intentions généreuses de l'auteur et aux mérites apologétiques de son livre, mais sous le bénéfice des réserves dont les lignes précédentes auront sans doute établi le bien fondé (12).

II. — Résurrection d'un précurseur oublié : Accueil des théologiens.

Ressuscitée, sinon même révélée, dans nos milieux par la traduction de M. Bruneau, la mémoire de H. N. Oxenham n'y gagna guère que des coups. Presque sans exception, en effet, dans la presse religieuse qui avait souci de la doctrine, ce fut à son égard un concert unanime de sévérités. Ce qui ne veut pas dire que les verdicts plus ou moins rigoureux qui l'accablèrent de toutes parts furent toujour aussi pertinents qu'il l'aurait fallu.

Dès la première heure, un membre de la Compagnie de Jésus, A. d'Alès donna pour ainsi dire le ton :

> Le lecteur en quête d'idées justes et précises sur l'histoire du dogme de la Rédemption, écrivait-il, ne pourra s'adresser qu'avec beaucoup de circonspection à M. Oxenham. Certes ce n'est pas un livre sans mérite... Il s'y trouve de très belles envolées mystiques, et, souvent, on croirait lire Faber, mais un Faber moins théologien, moins averti des difficultés de sa tâche, moins dégagé des étreintes de son protestantisme. Les traits y sont forcés, les perspectives brouillées trop souvent... Au total, peu de livres paraissent aussi propres à montrer combien il est facile, en groupant des demi-vérités, de donner des idées fausses sur la vérité intégrale

Comme spécimen de ces « demi-vérités », l'auteur mentionnait l'importance excessive accordée à la théorie du rachat au démon et l'appréciation trop favorable de la théologie protestante par rapport à celle des Pères sur le sacrifice du Christ. D'où il s'élevait à une critique d'ordre plus général.

12. *Bull. de litt. eccl.*, 1909, pp. 412-413.

Par-dessus tout, le point de vue du dogme est trop sacrifié au point de vue de l'évolution dogmatique, l'absolu au « relatif »... (13).

Avec le théologien anglais, la mercuriale atteignait également l'interprète qui avait pris l'initiative de le présenter sans assez de précautions.

Une critique sévère et judicieuse aurait pu tirer bon parti des pages... mêlées dues à M. Oxenham. Malheureusement, il semble que le traducteur en ait aimé les défauts autant et plus que les qualités (14)

Chez les Bénédictins, Dom Lebbe se cantonnait davantage sur le terrain de l'histoire, où il caractérisait assez exactement l'orientation et les déficiences méthodologiques d'Oxenham.

L'auteur, tractarien converti, a voulu faire un exposé objectif du développement du dogme (de la Rédemption). Malgré cela, la part de la controverse est assez grande (chez lui)..., mais elle vise le protestantisme primitif de Luther et Calvin ou des théologiens protestants orthodoxes : elle semble ignorer les protestants rationalistes contemporains... La documentation n'a pas la précision que l'on exige aujourd'hui pour la théologie patristique; les groupements synthétiques sont trop généralisés... On ne doit donc pas chercher dans cet ouvrage la distinction nette entre les courants de la théologie patristique...

Bref, « l'œuvre d'Oxenham » se présente comme une belle synthèse *dogmatique* plus qu'*historique* (15) et, de ce chef, la critique du recenseur tournait court. A. d'Alès faisait preuve, en l'espèce, d'un sens doctrinal autrement aiguisé.

Toutefois, les escarmouches, pour vives qu'elles fussent, ne devaient pas mener très loin. Il était réservé au jésuite italien Fidèle Savio de déclencher l'attaque de fond sous la forme d'un article véhément, qui, avec de grands gestes accompagnés de tirades à l'emporte-pièce, agitait la cloche d'alarme au double nom de la science et de l'orthodoxie (16).

S'emparant d'une formule de réclame, aussi avantageuse que peu désintéressée, où le traducteur croyait devoir présenter le livre

---

13. A ce propos, A. d'Alès voulait bien déclarer par contraste, que, dans son *Essai d'étude historique*, l'auteur de ces lignes « avait su garder l'équilibre entre ces deux éléments ».
14. A. d'Alès, dans *Etudes*, t. LXVIII, 1909, pp. 578-579.
15. Bède Lebbe, dans *Revue bénéd.*, t. XXVI, 1909, pp. 119-120; sur le terrain doctrinal l'auteur ne reproche guère à Oxenham que le péché bien véniel de se montrer un peu « trop indulgent » pour Duns Scot.
16. F. Savio, *Una storia del domma della Redenzione* dans *Civiltà cattolica*, an LXI, 1910 t. I, pp. 331-337.

d'Oxenham comme « un des plus utiles, le plus utile même » sur le sujet, l'auteur de riposter, en guise d'exorde, avec une impérieuse indignation : « En réalité, au lieu d'un travail sérieux de critique historique, nous n'avons sous les yeux qu'un monstrueux assemblage d'idées biscornues et pernicieuses, germées dans un esprit dévoyé par les préjugés rationalistes et protestants, aux descriptions fantaisistes de la manière dont ce dogme se serait élaboré à travers les générations » (p. 331).

Cinq propositions seraient données par Oxenham « comme le fruit définitif de la science critique » en la matière et qu'il présente à ce titre « avec un grand apparat » de citations. Pour en établir la faiblesse, le P. Savio se propose de le soumettre à un *severo esame* (p. 333). De fait, à la teneur de chacune libellée par ses soins, il oppose une réfutation en règle qui doit les réduire à néant. Cette discussion ne laisse pas d'offrir un intérêt rétrospectif. Dès l'époque, un résumé en fut publié chez nous par un chroniqueur à la fois sympathique et consciencieux, qui donne aisément le moyen — à la grandiloquence près — d'en saisir la physionomie et d'en suivre le mouvement.

I. « Les livres anténicéens n'auraient rien laissé... qui permît de les classer parmi les tenants de la *satisfactio vicaria*, entendue en ce sens, que nos fautes auraient été d'une certaine façon imputées au Christ. » — Rép. — « ... Plus d'un exprime en termes divers la théorie en question. » Suivent pour le prouver un texte de saint Polycarpe, un autre de l'Épître à Diognète, plus trois ou quatre de saint Justin (17).

II. Bien au contraire, « l'idée d'une *satisfactio vicaria* aurait été empruntée au gnosticisme ». — Rép. — « A ce compte, saint Pierre lui-même eût été tributaire des gnostiques; car Oxenham déclare moulés sur le langage de saint Pierre ces mots où il parle du Christ qui a porté nos péchés dans son corps sur le bois (18). »

III. Origène vulgarise l'idée d'une *satisfactio vicaria;* mais il prétend que le prix de nos âmes est payé à Satan.

IV. Au surplus, « d'après Origène, Satan eût été (dans cette affaire) victime d'une supercherie; car le Christ, sachant bien qu'il ressusciterait après trois jours, lui aurait laissé croire qu'il garderait toujours aux enfers son âme sainte ».

17. Nous ne savons pas voir, assure l'auteur, comment, dans sa course à travers les Pères anténicéens, Oxenham n'a pas trouvé dans ce traité de saint Justin (= le Dialogue avec Tryphon), ce qu'il cherchait » A l'appui de son dire est jointe une note philologique sur la portée substitutive de la préposition ὑπέρ.

18. Et le P. Savie d'ajouter que Polycarpe n'avait aucun besoin de recourir à la Gnose, puisqu'il cite saint Pierre et fut le disciple de saint Jean.

Rép. — « Quoi qu'il en soit de l'idée principale d'Origène sur cette double position (19), il reste que, dès avant lui, nous trouvons dans les écrits cités ci-dessus l'expression du dogme de la *satisfactio vicaria*. Cela étant, n'est-ce pas se contenter d'une demi-critique que de choisir dans un auteur une phrase n'exprimant peut-être qu'une partie de sa pensée et de résumer dans cette phrase la pensée non seulement d'un auteur mais de toute une époque ? » *A priori* renforcé d'un appel aux bons théologiens depuis Legrand et Perrone jusqu'à Chr. Pesch (20).

V. Plus encore, « la théorie d'Origène sur la rançon payée au démon aurait été celle de la plupart des écrivains ecclésiastiques jusqu'à saint Anselme ». — Rép. — « Il suffit de parcourir l'appendice ajouté par Grotius à sa *Defensio fidei* pour se rendre compte que les docteurs postérieurs à Origène auraient plutôt faite leur cette parole de saint Grégoire de Nazianze : « C'est un blasphème de dire que le démon a reçu une rançon de Dieu et « Dieu en rançon. »

Aussi le P. Savio de terminer en regrettant « qu'un tel livre justement tombé dans l'oubli, reparaisse aujourd'hui *in veste francese* » et souhaitant comme un « profit pour la foi et la saine culture » qu'il ne rencontrât pas de lecteurs. Jugement qu'il croyait pouvoir donner comme juste, bien qu'il ne s'en dissimulât point la sévérité (21).

Ces diverses critiques d'Oxenham nous paraissent d'autant plus fortes aujourd'hui qu'elles se produisaient indépendamment l'une de l'autre. Mais, à l'époque, cet isolement risquait plutôt de les affaiblir jusqu'au jour où un organe de vulgarisation, la *Nouvelle Revue théologique*, dont le P. Jules Besson était alors le directeur, réunit en faisceau les deux dernières (22), — en insistant, bien entendu, sur l'article de la *Civiltà*, dont nous venons de lui emprunter l'analyse — et, par surcroît, leur ouvrit l'accès du grand public.

Il n'en était pas moins visible aux juges tant soit peu compétents que l'intervention impétueuse du P. Savio, qui constituait la pièce principale du dossier, n'allait pas sans une bonne part d'*ignoratio elenchi*. Un certain nombre d'embûches inaperçues entouraient, du chef de ses origines, cette imputation des péchés que l'auteur s'em-

———

19. Plus clairement l'auteur admettait une erreur d'Origène *su questo particolare*.

20. Dans l'original figure *in extenso*, pour montrer à quel point les expressions d'Origène effrayèrent de bonne heure « les oreilles pies » le témoignage d'Adamantius dont le résumé ne fait aucun état.

21. Subsidiairement, étaient signalées en renfort d'autres propositions censées suspectes au sujet de la prédestination.

22. *Nouv. Rev. théol.*, t. XLII, 1910, pp. 246-248. Chemin faisant, l'auteur (qui était sans doute le P. Besson lui même), prétend détacher de la *Revue des sc. philos. et théolog.*, t. III, 1909, p. 825, un jugement très dur sur l'indulgence dont Oxenham ferait preuve à l'égard de Scot. Mais on ne trouve rien de tel à l'endroit indiqué. Cf. *ibid.*, p. 356, où le P. M. Jacquin note seulement : « l'enthousiasme de l'auteur pour la théorie de Scot l'empêche de juger les autres avec sérénité ».

pressait d'identifier avec le concept de satisfaction, et de celui-ci aux pâles assertions recueillies à la hâte dans les Pères apostoliques, il y avait place pour bien des moyens termes qu'on n'avait pas l'air de soupçonner. Même le rachat au démon, s'il n'avait pas dans l'ancienne Eglise l'importance que lui attribuait Oxenham, ne laissait pas de poser des questions qui échappaient à son bouillant contradicteur. Quant à défendre la « perpétuité de la foi » par l'autorité de Grotius, outre que cette méthode sommaire eût accusé la carence de la théologie catholique (23), elle indiquait une perception trop insuffisante du problème à résoudre et des contingences que sa théologie à bon droit suspect imprimait au témoignage d'un tel garant (24).

Aussi bien M. Bruneau, qui avait laissé tomber les autres critiques, crut-il avoir le droit et les moyens de réagir contre celle-ci. Défensive à laquelle Oxenham commencerait à gagner de substantielles réparations (25).

Visant droit au défaut de la cuirasse de son adversaire, il exposait que, « dans le passage relatif aux Pères anténicéens, il s'agit, non de la satisfaction substitutive telle que l'entendent les catholiques, mais de l'imputation des péchés au Christ *au sens protestant*. C'est à elle, et par conséquent à la théorie hérétique de la Rédemption qu'Oxenham refuse toute attache avec la littérature anténicéenne (26). Pareillement, c'est non à la *satisfactio vicaria* des scolastiques, mais à la théorie des droits du démon que notre auteur assigne une « dépendance gnostique. » Quant à la diffusion de cette dernière doctrine, bien loin qu'il soit exact qu' « Origène et les Pères auraient maintenu exclusivement la théorie du prix soldé à Satan, au contraire Oxenham dit en termes exprès (p. 153) que ni ses devanciers ni ses successeurs ne se sont contentés de cette explication. »

Trop claire était la méprise initiale pour que le chroniqueur français, mis en cause à défaut du responsable italien qui ne semble pas

23. Mieux renseigné, le chroniqueur français de renvoyer sur ce point à des ouvrages plus abordables (p. 495) — et sans doute aussi moins inexacts — tels que notre *Essai d'étude historique* et l'*Histoire des dogmes* de J. TIXERONT.

24. Voir *Le dogme de la Rédemption*, étude théologique, pp. 436-457.

25. *Nouv. Rev. théol.*, t. XLII, pp. 796 800.

26. Tel est, en effet, le point de vue qui domine la source de ce développement, savoir K. BAEHR, *Die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den ersten drei Jahrhunderten*, Sulzbach, 1832. Ouvrage écrit par un protestant, mais en réaction voulue contre les positions théologiques de sa confession. Il est cité, non seulement dans la bibliographie générale d'Oxenham (p. VIII), mais dans le chapitre où il traite des Pères anténicéens (p. 122). Référence biffée par le traducteur en l'un et l'autre endroit.

avoir quitté pour autant sa tour d'ivoire, pût se dispenser d'en convenir. » Il n'est pas nécessaire d'insister, concédait-il, sur la portée de ces rectifications. En particulier, si l'on ne garde pas présent à l'esprit qu'Oxenham vise, dans un grand nombre de passages, la théorie protestante de l'imputation, tout son livre change de sens. » Manière discrète mais certaine d'avouer la précipitation dont s'était rendu coupable le P. Savio.

De même fallut-il admettre qu'Oxenham ne nie pas qu'avant et après Origène la mort du Christ a été considérée comme un sacrifice. Tout au contraire, « il dit même... que l'idée de ce sacrifice se développe parallèlement à cette autre idée de la rançon payée à Satan ». Ici le polémiste romain était sans reproches, s'étant formellement expliqué à cet égard, « dans une note » que le collaborateur de *Nouvelle Revue théologique* reconnaissait avoir eu « le tort de négliger ».

« Ces rectifications faites », l'auteur qui, dans l'intervalle, semble s'être livré à un examen plus personnel de l'ouvrage, maintenait « qu'Oxenham, en plus d'un endroit, prête à la confusion ». Suivaient, à l'appui, quelques observations de ton parfaitement irénique et de caractère habituellement judicieux.

A propos de l'erreur protestante, il lui arrive de réprouver des formules qui sont courantes chez les auteurs catholiques, et il ne marque pas toujours avec assez de netteté la différence de sens qu'elles reçoivent dans les deux confessions ou, tout en réfutant l'interprétation hérétique, il semble condamner certaines acceptions qui sont très orthodoxes, si bien qu'on se demande parfois si sa pensée ne déborde pas l'expression. Tellement que parfois M. Bruneau lui-même semble s'y être mépris. »

Mais ne fallait-il pas noter aussi, par compensation, que, pour un écrivain anglais, qui vivait en contact avec les milieux protestants, bien des choses allaient de soi, tandis que, faute de cette fréquentation directe, trop souvent plusieurs de nos théologiens catholiques n'ont pas une vision exacte des problèmes, quand il ne leur arrive pas de parler un langage que des intentions excellentes — ou même quelques distinctions verbales — ne préservent pas suffisamment de fâcheuses compromissions? Affirmer en théorie que les mêmes « formules » peuvent offrir des significations différentes « dans les deux confessions » ne servirait de rien si l'on venait à commettre la faute de prêter à la théologie catholique, par inadvertance ou autrement, le voocabulaire spécifique de la Réforme, au risque de convoyer parmi nous les catégories réelles que l'histoire et les lois de l'esprit humain s'accordent à lui faire exprimer.

C'est de quoi l'auteur se chargeait lui-même de faire la preuve, lorsque, sans admettre aucune « division de volonté entre le Père et le Fils », il n'en croyait pas moins pouvoir assurer « que la justice divine a *puni* l'innocent pour le coupable » ou que, si « Dieu ne se venge pas au sens strict du mot », il n'en a pas moins « voulu et reçu » de notre Rédempteur un *quid pro quo* dont rien ne précisait la nature ou l'extension. De même, s'il est vrai qu'il faille tenir pour une « erreur protestante » la notion d'un « Dieu courroucé contre son Fils », on voit mal comment ce genre d'expressions pourrait devenir correct sous la plume éloquente d'un Bossuet.

Oxenham aurait encore moins satisfait au principe de la continuité dogmatique en matière de *satisfactio vicaria*.

Il ne semble pas que l'opinion de l'auteur soit bien différente de celle qu'on lui a prêtée. On a plutôt l'impression, après l'avoir lu, qu'à son sentiment la satisfaction substitutive ne trouve réellement pas d'appui dans les trois premiers siècles.

Ce qui pourrait bien être excessif, mais ne laissait pas d'avoir un *fundamentum in re* devant le cas d'un historien catholique assez peu conscient de sa tâche pour ne signaler « en fait, nulle part dans les œuvres anténicéennes la satisfaction substitutive *même en germe* ». A la différence du P. Savio, l'auteur, comme on le voit, n'a pas l'illusion de songer à des témoignages formels et se rend assez bien compte que la *satisfactio vicaria* ne se rencontre dans l'ancienne Eglise qu'à titre équivalent. Mais de cette démonstration à la fois suffisante et nécessaire, il n'a pas tort d'observer qu'Oxenham ne semble même pas avoir le soupçon.

« Il y aurait à faire des réserves analogues au sujet de la théorie des droits du démon, dont Oxenham, lui, semble, avec raison, majorer l'importance. » D'autant que chez lui, « par contre, la *satisfactio vicaria* se présente sous un jour ... peu favorisé. » Ce qui fausse évidemment l'équilibre de la tradition. Mais encore, pour que cette « théorie » paraisse moins aberrante, resterait-il à en préciser l'extension et la teneur. Or, à cette tâche de finesse critique, l'auteur ne semble guère préparé, du moment que tout se ramène pour lui, comme il l'indiquait incidemment au sujet de l'évêque de Lyon, à « l'idée de séduction diabolique et d'esclavage sous l'empire de Satan ». (27)

---

27. « Pour être perçue exactement, observait-il au passage, la pensée des Pères doit être souvent saisie à travers son expression matérielle et ramenée à son vrai sens. » Méthode qui pouvait être féconde, mais n'était suivie d'aucune application.

Une conclusion mesurée, qui tranche avantageusement sur la manière truculente de son inspirateur italien, résume l'appréciation de l'auteur sur l'ouvrage d'Oxenham.

Il y a là une intéressante contribution pour l'histoire des idées théologiques au XIXe siècle. Des théologiens formés y feront un choix. Mais, à notre avis, le tracé historique de la tradition n'est pas assez exact ou assez exactement nuancé; il est brisé par de trop considérables lacunes, la pensée doctrinale de l'auteur ou du moins son expression ne sont pas assez précises pour que ce livre soit le livre idéal des étudiants.

Sentence plutôt bénigne par rapport à la gravité des considérants, mais qui empruntait au souci de mesure dont elle témoigne au fond comme dans la forme un surcroît d'autorité.

Au total, par les problèmes qu'elle soulevait d'une manière plus ou moins confuse, cette petite controverse avait, sans nul doute, plus de signification qu'elle n'eût de retentissement. En apparence, elle tournait à l'encontre d'Oxenham, qui dut payer au prix fort de verdicts sévères et de suspicions pires encore (28) la peine — à bien des égards disproportionnée — de ses trop manifestes approximations. Sanction doublement pénible du fait qu'elle atteignait un mort digne de tout respect et dont l'initiative, en dépit de ses défauts, méritait un meilleur sort. Mais l'ensemble de l'affaire, à en juger par l'inexpérience de la plupart de ses critiques, ne devait-il pas révéler aux arbitres impartiaux tout ce qui manquait à la moyenne de nos théologiens, ne fût-ce que pour embrasser adéquatement les données litigieuses de la doctrine en cause, *a fortiori* pour les dominer ?

III. — Quelques Etudes partielles.

1. — On constate un peu partout combien est restreinte la littérature catholique relative au dogme de la Rédemption (29). Raison de plus pour signaler au public français la contribution fort honorable que la thèse doctorale de M. Karl Staab y apporte (30).

L'auteur se propose de justifier par l'histoire la foi catholique,

---

28. On en relève encore la trace dans Ed. Hugon, *Le mystère de la Rédemption*, 6e édition, Paris, pp. 191-193. Cf. pp. 287-288.

29. C'est notamment l'un des motifs mis en avant par M. Bruneau pour traduire en français le livre d'Oxenham, *op. cit.*, p. 7. Cf. Stufler, dans *Zeitschrift für kath. Theologie*, t. XXIX, 1905, p. 337.

30. K. Staab, *Die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi*, in-8° de XII-285 pages, Paderborn, Schoeningh, 1908.

en montrant, à l'encontre des prétentions rationalistes, la continuité de son développement. Et d'abord il établit, en examinant les conceptions sotériologiques des religions païennes, que le christianime ne leur a rien emprunté. Seul le judaïsme a eu la vraie notion du péché et l'intuition de la souffrance expiatoire. Mais c'est Jésus-Christ le premier qui a rattaché au mystère de sa mort une signification rédemptrice. Avec beaucoup de vigueur, M. Staab défend l'authenticité et le sens véritable des textes évangéliques sur ce point. Ainsi le fondement du dogme de la Rédemption est tout entier dans la révélation chrétienne.

Une fois posé par le Sauveur lui-même ce rapport entre le Sacrifice de la Croix et la rémission de nos péchés, l'auteur montre comment l'idée se transmet et se développe à travers la tradition soit grecque, soit latine, jusqu'à ce que la théologie du Moyen Age, sur les traces principalement de saint Anselme, en réalise l'élaboration systématique.

Cette construction doctrinale allait être compromise par la Réforme. Luther, en effet, en proclamant le subjectivisme, semait sans s'en douter des germes destructeurs qui n'ont pas cessé de fructifier depuis. M. Staab suit rapidement dans la philosophie allemande les étapes progressives de la dissolution dogmatique, depuis le vieux rationalisme de Socin jusqu'au moralisme mystique de Ritschl et au vague panthéisme de Hartmann. Sous diverses formes, tous aboutissent à supprimer la surnaturelle efficacité de la mort du Sauveur.

Au sein même de la théologie catholique, les spéculations aventureuses de Hermès, de Günther et de Schell, sous prétexte de renouveler l'expression de l'antique foi, en réalité tendaient à la détruire. Et l'auteur entend bien que la doctrine rédemptrice du Moyen Age, exprimée par la théorie classique de la satisfaction, est susceptible de modifications et de progrès, mais à condition de ne pas rejeter les vérités fermes léguées par la tradition.

Sur tous les points d'une histoire aussi vaste, on ne saurait demander à M. Staab une information complète ou une discussion également approfondie. Il doit s'en tenir aux grandes lignes; mais il les dessine bien et de manière à les rendre saillantes. Et si l'enquête n'est pas toujours directe, du moins a-t-il su puiser aux bonnes sources. De la sorte, son ouvrage présente la synthèse des travaux plus étendus auxquels se sont consacrés divers spécialistes, dont il contribuera certainement à vulgariser les résultats (31).

---

31. *Bull. de litt. eccl.*, 1910, pp. 158-159.

2. — Parmi les témoins de la foi catholique, une place de choix revient à saint Irénée. Car l'évêque de Lyon, pour s'opposer aux divagations de la Gnose, fut conduit à tracer les grandes lignes de la dogmatique chrétienne et l'idée centrale en fut toujours, pour lui, l'Incarnation rédemptrice (32).

D'une part, avec saint Jean, il se plaît à méditer sur cette vie surnaturelle, cette divinisation de notre être, dont le Logos éternel fut le principe et que le Logos incarné nous a rendue en venant participer à notre nature. En même temps, à la suite de saint Paul, il affirme le sacrifice du Christ et la valeur de réparation inhérente à son obéissance. Admirable restauration, dont il cherche ensuite la raison d'être et qui lui paraît dominée par une loi de « justice », que Dieu voulut observer jusqu'à l'égard du démon.

Cette construction sotériologique, à la fois puissante dans son inspiration et gauche en plusieurs parties de son exposé, est bien esquissée dans la thèse présentée par M. Joseph Chaine à la Faculté catholique de Lyon (33). L'auteur s'applique à recueillir l'impression directe des textes et à serrer de près leur témoignage. Ce qui est la condition indispensable du travail historique. Mais, sans exagérer la superstition de la bibliographie, on peut regretter qu'il lui manque le contact méthodique avec la littérature du sujet, qui aurait pu lui fournir matière à une investigation plus approfondie et ouvrir à ses analyses de nouveaux horizons (34).

3. — Entre les Pères du IVe siècle et dans la glorieuse trinité des Cappadociens, saint Grégoire de Nysse occupe un rang à part par la tournure spéculative de son esprit. Disciple d'Origène et, par conséquent, imbu de platonisme, il s'attacha, sous cette double influence, à réaliser pour lui-même et pour ses contemporains l'intelligence philosophique de sa foi. Si, dès lors, il a joué un rôle ecclésiastique moins brillant que les Basile ou les Grégoire de Nazianze, il offre à l'historien moderne un autre genre d'intérêt comme un des meilleurs représentants de cette fusion entre le christianisme et l'hellénisme qui distingue cette époque.

Nulle part peut-être cette caractéristique générale de Grégoire de Nysse ne se vérifie mieux que dans sa « *doctrine du salut* », à laquelle le docteur Aufhauser a consacré une thèse des plus subs-

32. Cf. P. GALTIER, dans *Rev. d'ascétique et de mystique*, t. I, 1920, p. 133, qui appelle non sans raison saint Irénée « le premier docteur de la Rédemption ».

33. Joseph CHAINE, *Le Christ Rédempteur d'après saint Irénée*, in-8° de IV-110 pages, Le Puy, imprim. Peyriller, 1919.

34. *Rev. des sc. relig.*, t. III, 1923, pp. 224-225.

tantielles (35). En effet, l'idée de salut est comme un centre auquel aboutissent presque toutes les avenues de la théologie ou du moins l'auteur a-t-il voulu donner à son sujet cette ampleur synthétique. C'est ainsi qu'il étudie successivement les positions de saint Grégoire sur la fin naturelle de l'homme, sur l'état primitif de l'humanité, la chute et ses suites funestes, sur l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ, sur les conditions de son appropriation subjective (grâce et libre arbitre), sur l'état de justification qui en est la conséquence, sur l'eschatologie qui en est le terme.

Sur tous ces points l'auteur analyse fidèlement la doctrine de l'évêque de Nysse, le plus souvent avec ses propres expressions. Il résulte de cette enquête que la pensée du docteur cappadocien présente un certain dualisme qui a plus d'une fois égaré la critique à son endroit.

D'une part, il enseigne, suivant la tradition platonicienne, que la possession de Dieu, la divinisation, est la fin naturelle de l'homme; pour l'atteindre, même dans l'état présent de l'humanité, il fait appel à l'effort individuel et à la liberté. Que deviennent dans cette perspective l'état surnaturel, le péché originel et la grâce? Le docteur Aufhauser s'applique à montrer la place que ces éléments essentiels de la révélation chrétienne occupent néanmoins dans la pensée de Grégoire. On pourrait l'induire *a priori* du rôle qu'il attribue à la Rédemption, à l'Eglise et aux sacrements. Mais on constate en fait que ces idées, qui n'ont pas toujours assez de relief dans ses traités didactiques, inspirent toute la partie homilétique et pastorale de son œuvre. L'auteur en fait la preuve d'une manière péremptoire, sans d'ailleurs méconnaître les difficultés que soulèvent parfois certaines formules inadéquates ou quelques conceptions trop personnelles.

Ainsi se trouve fixée la vraie position de notre docteur. S'il ne parle pas tout à fait le langage de saint Augustin — et l'on n'oubliera pas que le pélagianisme n'avait pas encore paru — c'est bien, au fond, la même doctrine qu'il professe. Tandis que les historiens rationalistes affectent de le considérer comme un platonicien à peine teinté de christianisme, il faut voir en lui un chrétien traditionnel, qui s'efforce de traduire la doctrine catholique en formules platoniciennes. Ce serait une injustice que d'imputer à une lacune de sa foi l'inévitable déficit de sa théologie.

---

35. J.-B. AUFHAUSER, *Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa*, in-8°, de VIII-215 pages, Munich, Lentner, 1910.

Par ces conclusions et par les réflexions qu'elles peuvent suggérer, on voit tout le prix de cette étude sur la sotériologie de saint Grégoire de Nysse.

Elle reconstitue le cadre général dans lequel se présentait à ses yeux le système de la Rédemption proprement dit (36).

4. — Souvent le sacerdoce du Christ n'est qu'un thème à de pieuses banalités. Le docteur Scheller y a trouvé matière à une thèse importante, conduite suivant toutes les règles de l'art, et que tous les professionnels ne pourront plus désormais se passer d'avoir en mains (37).

Une première partie, plus courte, est consacrée aux prémices historiques et philosophiques du sujet. La seconde, de beaucoup la plus étendue, dépouille méthodiquement les Pères de l'Eglise, les scolastiques et les écrivains postérieurs, avec une insistance toute particulière sur saint Thomas, dont la doctrine est minutieusement étudiée au triple point de vue analytique, historique et synthétique. Une pareille analyse ne peut pas offrir beaucoup de variété; mais cette enquête montre du moins la grande place tenue par la foi au Christ prêtre dans la tradition.

Au cours de ces pages, l'auteur fait preuve d'une immense érudition sur toute littérature, imprimée ou manuscrite, afférente à la question. Les mystiques y ont leur place à côté des théologiens. Cependant quelques pièces intéressantes manquent au dossier. Les textes liturgiques anciens, par exemple, auraient sans doute fourni de précieux matériaux. De « l'école française » du grand siècle, le docteur Scheller connaît bien les maîtres : il ignore des disciples considérables, tels que L. de Massiot et Fr. Plowden, qui ont écrit l'un et l'autre un vaste traité sur le sacerdoce et le sacrifice de Jésus-Christ (1708 et 1778). Pour la période contemporaine, *Le sacrifice du chef*, de M. Masure (1932), serait autrement représentatif que la plupart des humbles témoins cités. Une seconde édition pourra permettre à l'auteur d'être plus complet. On la souhaite d'autant plus prochaine qu'il accorde plus d'attention, par principe, à la production théologique de notre pays.

Cette histoire se termine par un *systema sacerdotarium*, qui est un exposé dogmatique très succinct de tout ce qui concerne le sacerdoce du Christ, y compris une vue rapide sur le *sacerdotium*

---

36. *Bull. de litt. eccl.*, 1910, pp. 455-456.

37. Emile SCHELLER, docteur en médecine, en philosophie et en théologie, *Das Priestertum Christi*, Paderborn, Schöningh, 1934, in-8° de 448 pages.

Christi per participationem et quelques pages discrètes sur le thème de la *Virgo sacerdos* (38).

APPENDICE I

Le rachat au démon chez saint Irénée

Une des questions les plus épineuses que pose la sotériologie du docteur lyonnais fut longtemps — et reste encore — celle de la place qu'il y fait à Satan. A peu près tous les historiens de gauche affirment à l'envi qu'il fut le père du système de la rançon, dont la base devrait être cherchée dans les droits que notre détenteur s'était acquis sur nous. En tout cas faut-il donner un sens plausible à la « justice » dont il enseigne incontestablement que ce dernier fut l'objet.

De ce problème, qu'on restreint d'ordinaire au mystère de la Passion, nous avons cru trouver une solution plus adéquate dans l'ensemble de la doctrine de saint Irénée. Le fait qu'une certaine « justice » envers le démon intervient chez lui à toutes les phases de l'économie rédemptrice, là même où il est le plus visiblement impossible de l'entendre au sens littéral, invite à prendre ce concept au sens large de sagesse pour signifier une des convenances du plan divin. Appliquée au sacrifice de la croix, cette considération reviendrait à dire que notre Rédempteur, pour nous arracher à l'ennemi dont le péché nous rendait esclaves, choisit librement un moyen qui comportait ce don de sa vie — et cela dans les conditions les plus onéreuses — que toutes les langues désignent métaphoriquement sous le mot de rançon (39).

Contre la démonstration qui tendait à vérifier cette loi de « justice » dans la Passion du Christ, d'après le passage célèbre entre tous qui ouvre le livre V du *Contra haereses*, quelques observations d'importance ont été amicalement dirigées par le P. Cavallera (40). On s'en voudrait, puisque l'occasion s'en présente, de paraître négliger, dans le membre de phrase où l'évêque de Lyon écrit que le Sauveur nous a rachetés *rationabiliter*, cet adverbe. Il nous avait paru signifier la convenance de l'opération et se rapprocher à ce titre du

38. *Revue des Sc. relig.* t. XV, 1935, pp. 290-291.
39. Voir *Le dogme de la Rédemption*, études critiques et documents, Louvain, 1941, pp. 95-145.
40. *Bull. de litt. eccl.*, 1935, pp. 84-85.

juste qui survient aussitôt après pour qualifier la conduite du Rédempteur envers l'*apostasia*. Exégèse qui serait infirmée par la traduction arménienne, « que nous possédons intégrale pour les deux derniers livres du *Contra haereses* », où *rationabiliter* (V, I, I) est rendu par un mot qui répond au grec logikôs et, dès lors, suggère plutôt, comme l'avait entrevu le P. Galtier, qu'il s'agit d'un rachat non matériel, mais spirituel. Subsidiairement, la même version « est ici pleinement d'accord », à l'inverse de ce que nous avions admis, « avec la ponctuation qui rattache le *quoniam Verbum potens et homo verus sanguine suo redimens nos...* à ce qui précède et non à ce qui suit », de manière à porter une fois de plus l'accent du discours sur le côté moral et subjectif de notre « relèvement » tel qu'il fut réalisé par le Verbe divin.

Justement une traduction française de ce texte arménien est en cours par les soins de M. Froidevaux, professeur à l'Institut catholique de Paris. Mais la partie parue jusqu'à ce jour dans la *Revue de l'Orient chrétien* n'atteint pas encore le livre V, qui seul intéresse le présent problème. Nous aurions, de ce chef, dû remettre aux arménisants l'arbitrage de ce petit débat, si M. Froidevaux, avec une courtoisie dont nous ne saurions trop le remercier, n'avait bien voulu nous communiquer la page encore inédite— et qui risque peut-être de le rester longtemps — où se trouve le texte en question. Ce qui nous fournit le moyen d'en mettre l'essentiel sous les yeux de nos lecteurs (41).

Car nous ne pouvons apprendre les choses de Dieu par aucun moyen sinon que notre maître, comme il était Verbe, se fit homme...

Et en retour, nous ne pouvions apprendre autrement qu'en regardant notre maître, et selon que nous l'entendrons, (en) percevant sa voix; en sorte que, étant faits imitateurs de ses œuvres et exécuteurs de ses paroles, nous recevions la communion avec lui. De (celui qui est) parfait et avant toute création, recevant l'accroissement, (nous) récemment créés, et de (celui qui est) seul bon et excellent (recevant) la ressemblance avec lui, et, de celui qui (la) possède le don de l'incorruptibilité, parce que le Verbe puissant et homme vrai, nous a, par son sang, rationnellement rachetés, s'étant donné lui-même en rançon pour (ceux qui étaient) en captivité. Parce que la révolte nous dominait injustement (et que nous étions) de Dieu par nature, il nous rendit étrangers (à lui), nous ayant faits ses disciples selon (ce qui n'était) pas sa nature. Mais le Verbe de Dieu est tout-puissant et ne manque d'aucune justice; justement, il se tourna contre (cette) révolte (r)achetant d'elle (ceux qui sont) à lui, non par violence, ainsi qu'elle avait

41. F. TER-MINASSIANTZ, *Irenaeus gegen die Häretiker*, IV-V (texte arménien), dans *Texte und Untersuchungen*, t. XXXV., I, 2e partie, Leipzig, 1910, pp. 150-152.

dominé sur nous dès le commencement, arrachant avec une avidité insatiable ce qui n'était pas à elle, mais, comme il était digne de Dieu, en nous persuadant et sans nous faire violence, nous faisant accepter ce qu'il voulait afin que sa justification ne nous brisât ni ne nous broyât et que l'antique créature de Dieu ne tombât ni ne pérît.

Outre quelques particularités de valeur plus ou moins contestable dans les dernières lignes, ce qui frappera sans doute le plus un lecteur attentif, c'est le caractère rudimentaire et fruste qu'offre, au regard de la logique, ce texte arménien. Dès lors, au lieu de les résoudre, il est plutôt fait pour poser le même genre de problèmes que la critique est en droit de soulever sur le sens et l'équilibre de l'original. La portée des conclusions qu'en tire le P. Cavallera est donc atténuée d'autant.

Au surplus, la thèse du maître toulousain reste passible d'objections qui ne permettent pas de l'adopter. En dépit — ou en raison — du préjugé favorable qui semble en ressortir au premier abord, ne faut-il pas en premier lieu poser la question préalable et se demander jusqu'à quel point la version arménienne est en mesure de garantir la nuance du texte primitif? On ne peut pas exclure l'hypothèse qu'elle soit elle-même une interprétation ou, plus simplement, une défaillance accidentelle assez plausible de la part d'un traducteur inexpert, sinon embarrassé.

Quant à la modification proposée de la ponctuation reçue, quoi qu'il en soit de son « accord » avec le texte arménien, elle aura toujours le gros inconvénient, mieux encore le vice rédhibitoire, de coudre artificiellement « à ce qui précède » — et qui roule uniquement sur l'action intemporelle du Verbe dans les âmes — un complément qui énonce, au contraire, son œuvre dans le temps, caractérisée par cette « rédemption » qu'il nous obtient *sanguine suo* dont « tout ce qui suit » constitue le développement. En conséquence, la question n'est pas ici pour Irénée d'une alternative entre rachat matériel ou spirituel — d'autant que la nature du Verbe exclut manifestement le premier — mais des modalités prises *in concreto*, par le le seul rachat que connaisse la foi du chrétien, savoir celui qui nous arrache au démon et que le Verbe fait chair nous valut au prix de son sang.

Plus grave serait la difficulté, si le fait de « découvrir (entre les lignes de ce texte) une indication que le Verbe veut observer la justice à l'égard du démon » aboutissait vraiment à l'entacher d' « incohérence ». « En effet, de poursuivre l'auteur, Irénée com-

mence par affirmer aussi énergiquement que possible : *injuste dominabatur nobis apostasia.* Comment concevoir dès lors, qu'il se donne aussitôt un démenti en prétendant qu'il aurait eu le souci de n'agir que justement envers l'*apostasia,* en ne lui reprenant pas de force son bien? »

Sans doute le raisonnement de l'évêque de Lyon ne serait pas exempt de quelque anomalie si, après avoir taxé d' « injustice » le pouvoir de l'*apostasia,* il entendait, comme le lui prête arbitrairement J. Turmel (42), que le Rédempteur devait obligatoirement respecter la « justice » à son endroit. Mais en va-t-il de même quand il appert que cette « justice » n'est qu'un autre mot pour dire la sagesse et que, si notre docteur conçoit qu'il en fut tenu compte, c'est uniquement à titre facultatif et *de meliori bono?* Or, sans même recourir pour le moment à d'autres sources, une semblable préoccupation se fait nettement jour dans le passage discuté, où il est écrit du Sauveur : *Iuste* ETIAM *adversus* IPSAM *conversus est apostasiam.* Ce qui d'ailleurs ne signifie pas « qu'il aurait eu le souci de n'agir que justement », puisque la puissance reçoit ailleurs sa part, mais bien que, jusques à l'égard du démon usurpateur de son bien, il ne voulut pas être *deficiens in sua iustitia* et prit garde en le dépouillant *ut neque quod est iustum confringeretur* (43).

Après le P. Galtier, pour maintenir que la justice qu'envisage notre docteur se ramènerait tout entière à la simple « récupération du bien volé », sans aucune trace du moindre égard positif envers la situation de fait acquise par le ravisseur, le P. Cavallera se prévaut d'un passage voisin (V, 2, I) où l'œuvre du Christ est décrite en ces termes : *Non aliena in dolo diripiens, sed sua propria iuste et benigne assumens.*

Est-il sûr toutefois que ce texte soit « exactement parallèle » au précédent? Il est au moins permis d'en douter quand s'affirme dans l'intervalle l'intention de renverser tour à tour au nom des prémisses établies en V, 1, 1, *omnes haereticorum doctrinae.* Autant dire que, du plan des principes, notre docteur va maintenant passer au plan

42. Voir *Le dogme de la Rédemption,* études critiques et documents, pp. 142-143; *Le dogme de la Rédemption chez saint Augustin,* pp. 296-297.

43. Il ne fut, d'ailleurs, jamais question d'isoler dans ce développement les deux expressions corrélatives : non cum vi... sed secundum suadelam. C'est bien à l'homme que l'une et l'autre doivent s'appliquer. Mais il n'y a pas lieu d'en conclure que « par suite »... vis à-vis du démon, il s'agit seulement d'une reprise juste d'un bien qu'il détenait injustement. Car les deux domaines n'ont aucun rapport et il constate d'autre part, que dans cette revendication de son propre bien, Dieu voulut s'inspirer, envers celui qui en était devenu l'injuste détenteur, de sa « justice » non moins que de son pouvoir.

des conséquences, parmi lesquelles, après la ruine du docétisme (V, 1, 2) et de l'ébionitisme (V, 1, 3), intervient en son rang la faillite spéciale du marcionisme (V, 2, 1), dont la métaphysique dualiste condamne fatalement le Rédempteur à s'ingérer *in aliena*, au lieu que, dans l'orthodoxie, il ne fait que récupérer *sua propria*. Pointe polémique et pour ainsi dire *ad hominem* en vue de marquer la faiblesse propre à une hérésie particulièrement encombrante, mais qui, loin de contredire la doctrine générale esquissée, plus haut, la détache au contraire et, par le fait, la confirme en la prolongeant. D'autant qu'ici même l'évêque de Lyon prend en quelque sorte la peine de s'y référer : « *Quantum attinet quidem ad apostasiam, iuste* (*Christus*) *suo sanguine redimens nos ab ea.* »

« Il est possible », au demeurant, concède le P. Cavallera, que saint Irénée ait été mal compris dans la suite ou que *d'autres textes* de lui suggèrent la théorie... de la justice pratiquée par Dieu même envers le démon. » De fait, pour montrer que notre Sauveur devait appartenir à l'espèce humaine, l'évêque de Lyon écrit à deux reprises (III, 18, 7, et V, 21, 1) que, sans cela, « l'ennemi » n'eût pas été vaincu « justement ». Mais qui ne voit à quel point ces *loci paralleli* sont de nature à éclairer l'interprétation de V, 1, 1 ? Est-il rien de plus naturel que de retrouver dans l'économie de la Passion la même philosophie du plan divin dont Irénée se sert notoirement pour justifier celle de l'Incarnation ?

APPENDICE II

Le rachat au Démon chez saint Grégoire de Nysse

Comme saint Irénée pourtant, le dernier des grands Cappadociens est plus que tout autre suspect d'avoir associé — sinon même sacrifié — la valeur qu'il reconnaît au sacrifice de la croix devant Dieu à la conception grossière d'un rachat au démon dont le sang du Christ aurait soldé le montant. Et c'est là tout ce que certaines histoires prétendues critiques des dogmes chrétiens savent retenir de lui. Toute exagération mise à part, ce point de sa doctrine rédemptrice n'en reste pas moins à expliquer.

Quelque désespéré que paraisse, à bien des égards, le cas, une

interprétation moins massive en fut tentée jadis (44) dont l'économie est ainsi fidèlement résumée par un rapporteur objectif.

Saint Grégoire de Nysse, écrivait Mgr Gaudel, décrit bien dans la *Grande Catéchèse* la Rédemption sous la forme d'un rachat au démon. Mais il ne faut pas oublier que d'autres passages... exposent en clair la réalité spirituelle sous-jacente à l'image commerciale du rachat. Or, dans ces passages, le démon est remplacé par la mort. La Rédemption est en définitive l'acte par lequel le Christ nous arrache à la mort spirituelle par sa mort. Ainsi, nous n'aurions, chez saint Grégoire de Nysse, qu'un procédé de dramatisation littéraire.

Cette exégèse, de poursuivre l'auteur, ne manque certes pas de vraisemblance. Mais elle soulève des objections qui l'empêcheraient de s'imposer.

... Rend-elle bien compte de tous les passages de saint Grégoire de Nysse, de ceux où il est dit qu'il faut traiter le démon selon les règles de la justice sous peine de lui laisser de justes raisons de se plaindre ? Ne va-t-elle pas à ne retenir, des deux plans où se joue pour Grégoire notre Rédemption, que le plan expérimental, celui de la mort, en méconnaissant l'importance du plan transcendant où agit le démon ? La critique de saint Grégoire de Nazianze à l'égard d'une théorie assez semblable à celle de la *Grande Catéchèse* ne montre-t-elle pas que, dans les milieux cappadociens, on prenait à la lettre la métaphore du rachat chère à Origène et à son disciple (45).

Il est hors de doute que ces remarques ne manquent pas de sagacité. Avant de les tenir pour décisives, ne faudrait-il pourtant pas déterminer au préalable si la distinction des « deux plans » où se meut la pensée de Grégoire, au lieu de consister dans la présence ou l'absence de Satan, ne tiendrait pas plutôt à la manière différente d'envisager l'action de celui-ci qui s'affirme également dans les deux, mais ne devient réelle que dans l'ordre expérimental alors qu'elle reste purement formelle dans l'ordre transcendant, de telle sorte que c'est uniquement le fait librement accepté par le Christ de son assujettissement à la mort, dès là qu'elle est l'œuvre du démon, qui, pour notre docteur, pourrait et devrait s'appeler un rachat ? Par où la position du disciple rejoindrait celle du maître dont il dépend (46).

---

44. Voir *Le dogme de la Rédemption*, études critiques et documents, pp. 222-228, où d'ailleurs le caractère hypothétique de cette explication n'est aucunement dissimulé.

45. A. GAUDEL, dans *Rev. des sc. relig.*, t. XI, 1931, p. 618.

46. Sur la doctrine d'Origène, voir *Le dogme de la Rédemption*, études critiques et documents, première série, pp. 165-212.

Quant à saint Grégoire de Nazianze, en admettant que sa critique ait le sens d'une allusion contemporaine, n'aurait-elle pas tout simplement visé des milieux poppulaires tentés de se méprendre sur la portée des métaphores scripturaires ou peut-être encore des cercles marcionites que leur dualisme prédisposait à les matérialiser?

Non qu'il s'agisse de revendiquer pour l'explication ici défendue le privilège de l'évidence. Il suffit qu'elle ait un point d'appui daus les textes et qu'elle ne heurte par ailleurs aucune donnée certaine pour mériter d'être prise en considération. D'autant qu'elle se vérifie tant pour saint Grégoire de Nysse que pour les Pères antérieurs dont le langage a pu prêter au même grief (47).

---

47. Mgr Gaudel veut bien « reconnaître la valeur de la méthode qui l'inspire » et qu'il estime propre « à manifester ce qui se cache sous les mots de rachat et de rançon, à savoir l'acte généreux et héroïque par lequel Jésus, en s'offrant à la mort, et par conséquent en s'exposant aux coups du démon qui règne en celle-ci, nous délivre du péché ». Le jour où ils feront passer avant la double tyrannie de la routine et de la polémique le devoir d'une loyale compréhension verra sans doute croître le nombre des historiens qui finiront par en convenir.

CHAPITRE IV

DÉFENSE DE LA TRADITION

II. Apport des Anglicans

Par rapport à l'ensemble des théologiens protestants, dont le commun caractère est de professer pour la tradition de l'ancienne Eglise — et plus encore pour celle du Moyen Age — un dédain qui n'a d'égal que la somme de leurs ignorances ou de leurs préjugés, les Anglicans s'honorent de faire exception. Le dogme de la Rédemption en a bénéficié.

Au lieu que depuis Baur et Ritschl, il semble que la critique allemande n'ait rien oublié ni rien appris (1), divers travaux, non moins remarquables par leur masse que par l'indépendance de leur méthode et la nouveauté de leur esprit, nous sont arrivés d'Angleterre au cours de ce dernier quart de siècle, dont les auteurs — sans toujours assez rompre avec cette pointe de caprice qui est chez eux comme un trait de race et un legs de la Réforme — non seulement n'affectent plus d'hostilité à l'égard de la tradition catholique, mais finissent, alors même que tel ne soit pas leur but, par en confirmer à leur tour les positions. Qu'il s'agisse d'une coïncidence ou d'une corrélation, toujours est-il que le fait vaut sans doute d'être noté comme un signe des temps, sinon même retenu comme un gage d'espoir.

---

1. C'est tout juste si notre *Essai d'étude historique* est cité par Ad. Harnack, dans les dernières éditions de sa grande histoire des dogmes, au cours d'une obscure note sur la bibliographie de saint Anselme, et cela, bien entendu, sans aucune trace de la moindre utilisation. Evidemment, le maître berlinois avait son siège fait. Notre littérature scientifique, en tout cas, témoigne aux productions venues d'outre-Rhin un accueil plus généreux, qui n'est pas toujours plus mérité.

I. — Histoire du dogme.

C'est d'abord la tradition proprement dogmatique elle-même dont l'histoire a été reprise de divers côtés plus ou moins *in extenso* (2).

1. — Tant que les théologiens catholiques sont seuls à défendre les bases traditionnelles des dogmes, leurs meilleurs travaux risquent de porter, devant un public où l'autonomie scientifique est un dogme sans toujours être un fait, l'inévitable faiblesse d'un plaidoyer *pro domo*. Comment donc celui qui a plaidé de son mieux, contre les réquisitoires tendancieux des Harnack et des Sabatier, la continuité de la tradition catholique en matière de Rédemption, ne serait-il pas heureux de voir l'essentiel de ses conclusions ratifié par l'enquête d'un membre distingué de l'Eglise anglicane tel que le docteur Mozley? (3)

En tête de son ouvrage, l'auteur affirme sa préoccupation de présenter avec toute la plénitude et l'exactitude possibles les fondements du dogme et les diverses expositions qu'il a reçues. Son essai de systématisation personnelle ne vient, en effet, qu'en dernier lieu et dans tout un petit chapitre. C'est, dit-il, la seule méthode qui convienne à un traitement scientifique du sujet et c'est, en même temps, personne ne s'y méprendra, un appel au principe de tradition contre l'individualisme protestant.

De cette investigation diligente du passé, le résultat clairement avoué par l'auteur est qu' « on ne peut se dispenser d'introduire en cette matière le point de vue qui est impliqué dans l'enseignement sotériologique de l'Eglise catholique romaine » (p. 220). Quand on sait avec quel souverain mépris cet « enseignement » est traité d'ordinaire par les historiens ou théologiens de la Réforme, quand on s'est donné le spectacle des créations vacillantes que les défenseurs de l'orthodoxie protestante ont entrepris de mettre à sa place, cet aveu est d'un prix qu'il serait difficile d'exagérer.

Il est entendu, chez les critiques incroyants, que le dogme catholique est sans racines dans le message authentique de Jésus; que la tradition patristique est particulièrement incertaine, puisqu'elle pré-

2. Suivant la règle du genre (cf. p. 2), il est certain que l'histoire, en ces divers ouvrages, s'accompagne d'une théologie, mais qui n'y trouve pas toujours sa norme ou son inspiration. Quoi qu'il en soit, les problèmes objectifs d'interprétation y tiennent assez de place pour qu'on puisse et doive les annexer, en fin de compte, au domaine positif, sans négliger d'ailleurs de noter au passage la qualité de leur apport doctrinal.

3. J. K. Mozley, *The doctrine of the atonement*, in-16 de VIII-235 pages, Londres, Dukworth, 1915.

sente des différences foncières entre l'Orient et l'Occident et que, d'ailleurs, la plupart des Pères attachent moins d'importance à la croix du Sauveur qu'à l'Incarnation du *Logos* ou à je ne sais quel marché de dupes destiné à déposséder Satan de ses droits; que le système de saint Anselme, devenu la base de l'orthodoxie, vient en ligne directe du droit germanique et ne tient pas plus devant la raison que devant la piété. Tel est le schéma courant suivant lequel se déroulent à l'envi les grandes histoires d'aspect scientifique et les humbles thèses de manuel.

Or, ces postulats sont successivement revisés par M. Mozley, qui ne manque pas de découvrir, dans une étude objective des textes et des faits, les fondements évangéliques du dogme chrétien et, sous la diversité apparente de ses formes, la perpétuité de la foi catholique au mystère de la Rédemption. Il rend, en particulier, pleine justice à la tradition grecque et ses conclusions ne seraient que plus fermes s'il avait connu les traités de Théodore Abu-Qurra (4). Seul saint Grégoire de Nysse est peut-être estimé au-dessous de sa valeur. Mais l'auteur fait bien ressortir l'influence de saint Paul sur la spéculation orientale; il souligne l'importance de saint Augustin et disculpe saint Anselme des principaux griefs imputés à sa doctrine. De cette esquisse, très personnelle encore que forcément très abrégée, l'impression ressort que l'histoire des dogmes impartialement consultée témoigne en faveur de la tradition catholique.

A partir du Moyen Age, le dogme de la Rédemption est arrêté dans ses formes essentielles et le principal reproche qu'on puisse faire à l'auteur c'est de ne pas donner assez de place et d'importanc à une synthèse qui caractérise depuis lors la pensée de l'Eglise. Il préfère analyser les systèmes issus de la Réforme et, pour offrir un moindre intérêt dogmatique, cette enquête n'en est pas moins propre à servir de fil conducteur à travers une littérature aussi complexe que variée. Naturellement, il accorde une plus large place aux théologiens de langue anglaise; mais les représentants français de la Réforme eussent mérité de n'être pas entièrement passés sous silence. Cette histoire sommaire laisse encore toute sa valeur à celle que nous avons esquissée nous-même (5) dont les vues principales se trouvent d'autant plus sûrement confirmées que l'auteur ne paraît pas les avoir connues.

---

4. [Ils venaient d'être étudiés peu auparavant, dans *Bull. de litt. eccl.*, 1914, pp. 337-360, comme propres à marquer le terme de la tradition grecque. Ce travail a pris place depuis dans *Le dogme de la Rédemption*, études critiques et documents, première série, pp. 243-263].

5. Dans *Le dogme de la Rédemption*, étude théologique, pp. 381-548.

De cette investigation historique, M. Mozley dégage une synthèse doctrinale. On y retrouve l'influence de la Réforme dans la place qu'il fait à la conscience chrétienne; mais, par bonheur, il en complète les données par l'appel positif aux Ecritures et à la tradition. A l'aide de ces ressources, il réclame les droits de l'affirmation dogmatique contre les partisans du *reverent agnosticism*. Il rejette comme insuffisante toute conception qui enferme la Rédemption dans le cœur de l'homme et en néglige l'aspect objectif. Mais il n'écarte pas avec moins de vigueur les vieilles théories de l'orthodoxie protestante sur l'exercice de la justice pénale et le châtiment du Christ à notre place. Ces principes devaient mettre l'auteur en sympathie avec la théologie catholique et il ne craint pas de lui rendre un hommage aussi sincère que spontané. Cependant, faute sans doute de la bien connaître, il n'en donne qu'une notion vague. Une étude approfondie lui eût montré que l'idée de satisfaction, conçue avec la théologie catholique comme une réparation d'ordre moral, est seule capable de fournir une explication satisfaisante du mystère en même temps que d'intégrer tous les éléments du donné traditionnel.

C'est ce que l'auteur de ces lignes s'est appliqué à faire prévaloir. La convergence des constatations historiques dont témoigne l'étude de M. Mozley laisse espérer que le même accord ne manquera pas de se faire un jour dans les conceptions théologiques parmi les croyants sincèrement attachés à la foi. Dans l'histoire toujours vivante de cette grave question, le double mérite du présent ouvrage est, sans nul doute, de faire sentir le besoin de cette harmonie et d'en préparer l'avènement (6).

Peu après cette première recension, l'occasion se présentait d'en écrire une seconde. Elle est naturellement de même esprit, mais contient un certain nombre de précisions supplémentaires qui nous laissent l'illusion de croire qu'elle ne risque pas trop de faire double emploi.

Venant après tant d'autres, le volume de M. Mozley a l'avantage de présenter, d'après les meilleurs travaux antérieurs, une esquisse historique et un précis doctrinal de la question. Dans une matière complexe, qui a provoqué des vues si diverses, où le dogme traditionnel est vivement attaqué ou odieusement travesti, il n'est rien de plus salutaire que de recueilir le témoignage d'un chercheur indépendant.

---

6. *Bull. de litt. eccl.*, 1918, pp. 328-329. [En raison de la guerre, nous n'avions pu connaître l'ouvrage qu'avec un certain retard.]

Une bonne partie — presque la moitié — de l'ouvrage est consacrée aux bases scripturaires du dogme. Sans vouloir trouver dans l'Ancien Testament une doctrine de la Rédemption, l'auteur analyse avec un discernement judicieux les linéaments qu'il renferme du mystère que devait révéler le Nouveau. A cet égard, il réagit contre la critique libérale qui voudrait exclure de l'Evangile toute intervention rédemptrice et revendique pour cette importante vérité le témoignage personnel de Jésus. La doctrine si riche de saint Paul est fort bien analysée et M. Mozley ne manque pas d'observer que, pour bien l'entendre, il ne faut pas négliger d'apercevoir l'élément moral qu'elle suggère. Ainsi sont établis les fondements révélés du dogme et esquissées les lignes essentielles de son interprétation.

M. Mozley n'est pas davantage dupe de la prétendue opposition que l'histoire rationaliste des dogmes veut mettre entre les deux Eglises grecque et latine. Les pages lumineuses où il montre la convergence des deux théologies sont d'autant plus précieuses pour l'auteur de ces lignes qu'il y retrouve, avec un résumé très personnel de sa thèse, le contrôle de ses propres conclusions. Ce n'est pas lui non plus qui ramènerait toute la théologie patristique, comme Auguste Sabatier, à quelques variations sur le thème mythique des droits de Satan. Il relève chez tous les Pères les notions d'expiation et de sacrifice qui préparent la doctrine scolastique de la satisfaction. Saint Cyrille d'Alexandrie et saint Augustin lui apparaissent comme les précurseurs de saint Anselme. Cet hommage rendu par un anglican à la continuité de la tradition catholique ne valait-il pas d'être relevé? Il est d'autant plus notable que l'auteur montre partout une érudition des plus étendues et une parfaite objectivité de jugement.

A partir du Moyen Age, l'uniformité du large courant catholique n'intéresse plus M. Mozley, qui lui consacre à peine quelques pages, tandis qu'il se plaît à suivre, dans un long chapitre, les méandres de la pensée protestante. C'est un de ces restes d'individualisme dont les meilleurs parmi les protestants ne parviennent guère à s'affranchir.

Il reste que cet exposé a son intérêt pour faire connaître le mouvement général des idées dans la littérature de langue allemande et surtout anglaise. Pourquoi le protestantisme de langue française est-il absolument négligé? Les noms de Réville et de Pressensé, de Vinet, de Secrétan et de Ménégoz eussent à tout le moins mérité l'honneur d'une mention. On pourrait aussi discuter le détail de telle ou telle interprétation et se demander, par exemple, si MacLeod Campbell ou Moberly sont aussi loin que le pense M. Mozley

du type d'orthodoxie créé par la Réforme, si des nuances n'apparaissent pas qui tendent à rapprocher des auteurs comme Lidgett, Wetzel ou Babut de la plus pure tradition catholique. S'il est permis de se mettre soi-même en avant, qu'il nous soit permis de regretter que l'auteur n'ait pas connu assez tôt les analyses de notre *Etude théologique* sur la Rédemption pour en tenir compte et leur fournir le bienfait de la contre-épreuve.

L'histoire n'est, d'ailleurs, pour M. Mozley qu'une préface à cette construction doctrinale dont le théologien éprouve toujours le besoin. Persuadé qu'il y a « âme de vérité » dans chacun des systèmes dont il a fait un diligent inventaire, il se préoccupe, si l'on peut ainsi dire, d'en totaliser les fruits. Non pas qu'il veuille se contenter d'un éclectisme tout empirique : sa synthèse est aussi une critique.

C'est ainsi qu'il ne croit pas que l'on puisse conserver efficacement le fait de la Rédemption sans l'envelopper d'une certaine théorie et celle-ci lui paraît possible sans diminuer les droits du mystère. Le moins qu'on puisse avouer, c'est que la Rédemption implique une médiation du Christ en notre faveur, et dont l'action ne s'épuise pas dans son influence psychologique : pour être adéquate à la foi chrétienne, la Rédemption doit présenter un caractère objectif. Mais comment l'entendre? Il ne suffit pas de dire que le Christ a payé à la justice divine la peine de nos péchés. Quoique justifiée à bien des égards, cette idée d'une expiation pénale paraît insuffisante à M. Mozley et il demande qu'on fasse intervenir l'idée d'une satisfaction à cette loi de suprême ordre moral qui s'exprime dans la notion de Dieu (7).

Il est inutile de souligner le prix de telles affirmations sous la plume d'un anglican. L'auteur cependant a-t-il une notion exacte ou seulement claire de cette doctrine catholique à laquelle il rend un si loyal hommage? On n'oserait l'assurer et la faute en est moins à sa bonne volonté qu'à la prosmicuité de ses sources. Au cours de ses analyses, il a bien remarqué, dans saint Paul et chez les Pères, l'idée de la valeur réparatrice qui revient devant Dieu à l'obéissance et à l'amour du Christ. Mais il n'a peut-être pas suffisamment pris garde que cette idée, systématisée par saint Anselme et saint Thomas, fait le fond permanent de la théologie catholique. En tout cas,

---

7. [C'est dans ce contexte qu'intervient l'appel à l'enseignement sotériologique de l'Eglise romaine relevé plus haut (p. 58), et qui est situé de ce chef sur le plan de la synthèse théologique autant que sur celui de la foi. Témoignage qui mérite de s'ajouter à celui de I. Campbell, déjà cité dans notre *Etude théologique*, p. 555].

il est loin de lui faire dans sa synthèse la place qu'elle mérite et que tout semblait préparer.

Par la voie autorisée de M. Sanday, la théologie anglicane a fait à cet ouvrage l'accueil le plus flatteur. Ses excellents côtés, voire même ses lacunes, le signalent également à l'attention de nos théologiens (8).

« D'une manière générale, ajoutions-nous alors, pourquoi la guerre actuelle, qui rapproche sur les champs de bataille les soldats des deux pays, n'aurait-elle pas pour résultat d'amener une plus grande communication de leur littérature religieuse ou théologique? A cet échange, il y aurait de part et d'autre beaucoup à gagner. »

Malgré le démenti que l'expérience de la dernière guerre vient d'infliger à la fraternité des âmes et des armes entre les deux peuples, ce rêve de collaboration spirituelle ne garde-t-il pas encore toute son opportunité?

2. — [Une « brève histoire » du dogme de la Rédemption par le docteur Grensted, — qui ne laisse d'ailleurs pas de se présenter avec d'honorables dimensions] — vient attester et renforcer le même mouvement (9). Destinée à servir de manuel aux étudiants en un sujet particulièrement touffu, elle a pour caractère de laisser le plus possible la parole aux textes, le commentaire y étant réduit au minimum. Pères et scolastiques, théologiens protestants anciens et modernes y sont largement reproduits. A travers cette anthologie de citations, le lecteur peut entrer en contact avec la pensée des auteurs eux-mêmes. Or ce dossier impartialement constitué est favorable aux positions de l'orthodoxie.

L'auteur, en effet, n'est pas de ceux qui, au prix de dissections arbitraires, veulent éliminer la Rédemption de l'Ecriture. S'il constate — non d'ailleurs sans quelque exagération — que « la théorie d'une transaction avec le démon demeura la formule ordinaire et orthodoxe de la doctrine pendant près de mille ans », il ajoute « qu'on ne serait pas loin de la vérité en disant qu'elle ne représenta jamais la pensée réelle de ceux qui en usèrent » (p. 56). De quoi il fournit la preuve en analysant la doctrine des Pères, soit Grecs, soit Latins, sur l'expiation et le sacrifice : commune foi qui domine ce que la théologie de chaque Eglise présente de traits distinctifs. Aussi, bien qu'il tienne saint Anselme pour « le plus révolutionnaire des pen-

---

8. *Rev. du clergé fr.*, t. XCVII, 1919, pp. 209-212.

9. L. N. GRENSTED, *A short history of the doctrine of the atonement*, in-16 de IX-376 pages, Manchester, University Press, 1920.

seurs de son temps » (p. 120), ne laisse-t-il pas de reconnaître dans le passé les germes authentiques du système de la satisfaction. La foi catholique n'a pas besoin d'autre chose. Ces résultats ont pour nous d'autant plus de prix que l'auteur les établit en chercheur autodidacte, et sans avoir l'air de rien connaître des travaux français qui tendent depuis plus de quinze ans à accréditer les mêmes conclusions.

M. Grensted s'étend ensuite longuement sur la théologie protestante, surtout de langue anglaise, à laquelle il accorde le mérite d'avoir mis en relief le côté psychologique (*manward*) de la Rédemption. Une plus grande expérience de la bonne théologie catholique lui eût montré que cet aspect est loin d'y être oublié et que la synthèse qu'il souhaite est déjà largement ébauchée par elle. Quelle que soit, au demeurant, l'importance de cette interprétation théologique, l'essentiel est d'asseoir au préalable le dogme qui en est la base. La « petite histoire » de M. Grensted y contribue pour sa part.

Ces courants nouveaux de la littérature anglicane (10), s'ils rappellent aux théologiens catholiques la tâche qui leur incombe pour maintenir la « perpétuité de la foi » en regard de la critique moderne, leur garantissent en même temps que leur position est encore solide et que les essais déjà tentés dans ce sens ne furent pas toujours vains (11).

II. — Histoire de la Théologie.

1. — En dehors de toute préoccupation dogmatique, l'évolution de la théologie rédemptrice présente par elle-même un intérêt d'ordre général à l'historien curieux de systèmes. Peu de dogmes sans doute furent plus étudiés et reçurent, au cours des âges, des interprétations plus diverses. M. le « Principal » Franks s'est proposé de recueillir les principales et de les classer dans un tableau d'ensemble. Œuvre immense pour laquelle deux forts in-8° n'étaient évidemment pas de trop (12).

D'autant que l'auteur n'entend pas se limiter à un programme étroit. Il s'est bien rendu compte que la Rédemption, parce qu'elle est comme le confluent de tous les dogmes chrétiens, est susceptible de combinaisons multiples, suivant les attaches doctrinales ou la

10. [Il est intéressant d'en noter le synchronisme approximatif avec la synthèse inverse du Dr Rashdall (ci-dessus, p. 7-10)].

11. *Rev. des sc. eccl.*, t. III, 1923, pp. 220-221.

12. Robert S. Franks, *A history of the doctrine of the work of Christ*, deux in-8° de XIV-419 et VIII-443 pages, Londres, Hodder et Stoughton, s. d. [1919].

tournure psychologique de chacun. Néanmoins, il n'est pas douteux qu'à travers cette variété, la tradition des Eglises et l'esprit dominant des époques n'arrivent à produire une certaine unité. C'est à chercher et dégager ces synthèses que M. Franks a voulu principalement d'appliquer. Mais encore le caractère distinctif de celles-ci tient-il surtout à la différence des méthodes qui président à leur construction. L'auteur étend jusque-là sa curiosité, au risque évident de surcharger de quelques digressions l'exposé précis du dogme rédempteur.

Au cours de cette investigation, M. Franks ne paraît dominé par aucune considération théologique. On sait bien ses préférences doctrinales, quand il déclare, en tête de sa préface, que « la doctrine moderne, sous la forme la plus typique qu'elle a reçue de Schleiermacher et de Ritschl, n'est pas une conception arbitraire, mais le terme auquel tendait, *by an immanent necessity*, le cours tout entier du développement antérieur ». Cependant cette vue systématique ne gouverne pas le détail de ses analyses au point de leur imprimer un caractère tendancieux, et, sans les confidences de l'auteur, bien des lecteurs sans doute ne s'en fussent point aperçus.

En réalité, M. Franks semble plutôt poursuivre son étude pour elle-même et sans se préoccuper outre-mesure de la faire aboutir à une conclusion. S'il en résulte une certaine insuffisance de cohésion entre les matériaux ainsi réunis, ce défaut est largement compensé par l'objectivité qui en est la suite ou la cause. Qualité d'autant plus appréciable qu'elle est plus rare en un sujet que l' « esprit de contention » a toujours particulièrement ravagé. Le théologien catholique trouvera dans cet ouvrage, avec une copieuse recension de la littérature moderne, très riche en Allemagne aussi bien qu'en Angleterre, une vue généralement exacte et bien documentée du *status quaestionis* relativement à l'ancienne tradition.

Il faut bien reconnaître cependant que l'intention prédominante de rechercher les synthèses n'est pas sans danger. Elle conduit parfois M. Franks à donner une importance excessive à l'élément formel des systématisations théologiques. On n'est pas peu surpris que, pour caractériser la Réforme (I, p. 441), il fasse voir tout d'abord et retienne avec persévérance sa distinction, au demeurant bien secondaire, d'un triple office, prophétique, royal et sacerdotal, du Christ Rédempteur (13). C'est évidemment en vertu du même prin-

---

13. Il est vrai que ce cadre commode fut, assure-t-il (II, p. 7), une *alleviation* à sa tâche d'historien. La raison n'est pas sans valeur, ni l'aveu sans ingénuité. Et c'est sans doute pourquoi le *threefold office* garde encore sa place dans l'appréciation des théologiens les plus modernes, comme Frank d'Erlangen (II, p. 325) ou Ritschl (*ibid.*, p. 334).

cipe que l'auteur a un faible pour la « simplification de la théologie » (I, p. 399; II, p. 349), sans se demander si cette opération porte seulement sur des subtilités d'école ou si elle ne finit pas par entamer les éléments essentiels de la foi. Les constructions métaphysico-religieuses élevées autour de la Rédemption par Kant et Hegel, ou même par Schleiermacher et Ritschl, peuvent bien témoigner d'une grande puissance de création systématique; mais le docteur Dale (II, pp. 422-423), et tous les croyants avec lui, n'ont-ils pas quelque raison de les tenir en médiocre estime, dès lors qu'il n'y subsiste plus à peu près rien du christianisme proprement dit?

Ce même amour du système conduit normalement à donner le pas aux expositions organisées sur les affirmations éparses, aux conceptions personnelles sur les énoncés traditionnels. M. Franks est loin d'avoir échappé à cette tendance, qui demeure une des tares les plus incurables de l'individualisme protestant et le fléau de l'histoire des dogmes. Voilà pourquoi il distingue (I, p. 52) deux plans différents et successifs dans Origène : sa pensée réfléchie contenue dans le *De principiis*, qui ne dépasserait pas le moralisme de Clément, et ses attaches occasionnelles à la tradition dispersées dans ses commentaires de l'Ecriture. En vertu du même préjugé, saint Cyrille d'Alexandrie lui paraît quantité négligeable (*ibid.*, p. 87), sous prétexte que sa doctrine est plutôt de caractère *homiletical*.

Néanmoins, ce défaut demeure beaucoup moins accentué chez M. Franks que chez la plupart des historiens. Bien que préoccupé de saisir les traits distinctifs de la synthèse grecque, il tient à réagir contre Ad. Harnack (*ibid.*, p. 97) en rappelant que la notion de sacrifice expiatoire y fut toujours associée aux spéculations suggérées par le pouvoir déifiant de l'Incarnation. On aime encore le voir insister sur la portée du symbole (I, p. 13) et, plus tard, des définitions ecclésiastiques. Il arrive à tant d'historiens de ne pas apercevoir qu'il y a sur la Rédemption une doctrine d'Eglise!

La synthèse catholique est exactement exposée par M. Franks, avec la divinité du Christ qui en est la base, le prolongement de son action rédemptrice par l'Eglise et les sacrements, la régénération spirituelle du chrétien qui la complète et la couronne. Mais l'auteur avoue ne la poursuivre que juste dans la mesure où elle est nécessaire pour comprendre la doctrine protestante (I, p. 8). C'est dire combien il est loin de la présenter avec l'ampleur qu'elle mériterait.

Au protestantisme vont donc toutes ses préférences; mais il a soin de distinguer entre les réformateurs et les théologiens de la Réforme (I, p. 401). Ceux-là seuls reçoivent ses éloges, et encore doit-il

reconnaître le caractère *unsystematic* de la pensée de Luther et le *fundamental irrationalism* de la justification par la foi (I, p, 353. Cf. p. 411). A cette *synthesis based on experience* (*ibid.*, p. 387), les théologiens postérieurs ont substitué un *scholasticism* pour lequel on peut tout juste plaider les circonstances atténuantes (II, p. 2) et qui devait succomber sous les critiques vigoureuses de Socin. Il était réservé à Schleiermacher (*ibid.*, p. 228) de retrouver les voies oubliées de l'expérience religieuse. Véritable « révolution en théologie » (*ibid.*, p. 254), dont l'auteur s'applique à suivre l'influence sur toute la pensée moderne, tant en Allemagne qu'en Angleterre, et à mesurer les répercussions sur les défenseurs mêmes de l'orthodoxie.

Evidemment M. Franks semble bien vouloir donner à ses lecteurs l'impression que cette conception subjectiviste, où toute la Rédemption s'achève en une psychologie de l'action du Christ sur nos âmes, est, en raison même de son *immanental character* (*ibid.*, p. 346), la seule théologie de l'avenir. Mais de cette histoire il ne tire pas d'autre conclusion formelle que celle du rayonnement progressif du mystère de la croix, bien exprimé par l'hymne de l'Eglise : *Fulget crucis mysterium.*

Qui ne sait pourtant qu'une lumière indécise risque plutôt d'éblouir et d'égarer? C'est à quoi doit fatalement aboutir, pour qui n'a d'autre guide que son jugement privé, ce défilé de systèmes contradictoires. Seule la tradition catholique bien comprise est assez large et sûre pour concentrer ces rayons divergents en un foyer lumineux, où se réunissent à la fois les principes éternels de la divine révélation et les développements légitimes qu'elle a inspirés dans la suite à l'intelligence des croyants (14).

2. — Un peu sur le même plan, mais avec des intentions dogmatiques bien plus remarquées, se place l'œuvre critique de M. R. Mackintosh. Son livre, en effet, est une revue des principales « théories » qui se sont développées autour de la Rédemption — (non pas toutes, car Socin y est à peine nommé) — mais revue accompagnée des observations que chacune peut suggérer à un théologien d'aujourd'hui.

Pour l'exposition historique, l'auteur se réfère souvent à l'ouvrage de M. Franks. Comme lui et plus que lui, il réclame le droit de procéder aux « généralisations » qu'il estime s'imposer (pp. 93-

---

14. *Rev. des sc. relig.*, t. III, 1923, pp. 221-224.

15. Robert MACKINTOSH, D. D., *Historic theories of atonement.* With comments, in-8° de X-319 pages, Londres, Hodden et Stoughton, 1920.

95). Et la méthode est excellente pour dégager les grandes lignes de l'histoire; mais comment ne pas voir qu'elle expose à des schématisations qui sont démenties par les faits? Il y a bien autre chose dans la tradition de l'Eglise grecque, par exemple, que la théorie des droits du démon ou celle de notre salut par l'action physique de l'Incarnation. L'auteur, qui a su marquer les rapports de saint Paul avec le christianisme apostolique et résister à la tentation d'en faire, suivant son expression pittoresque, une sorte de Melchisédech (p. 64), aurait bien dû apercevoir également les points de raccord si nombreux et si explicites par où la pensée de l'ancienne Eglise se relie aux développements futurs.

Aussi bien le principal intérêt de cet ouvrage est-il dans les réflexions personnelles dont cette synthèse historique est l'occasion. Elles s'expriment avec autant de vigueur que de sincérité. Deux principes les dominent : au point de vue dogmatique, un très ferme attachement aux conceptions protestantes; au point de vue théologique, l'idée qu'il faut aboutir à montrer la Rédemption comme une nécessité de l'ordre moral. L'un et l'autre s'unissent pour lui faire écarter la doctrine catholique, où la Rédemption est donnée seulement comme un acte de convenance et qui ne se contente pas, pour nous en approprier le fruit, de la justification par la foi. Pages regrettables de polémique confessionnelle dont le tort et aussi l'excuse est que l'auteur parle évidemment de ce qu'il ne connaît pas et transforme en autant de réalités les produits de son imagination.

Mieux vaut recueillir son témoignage sur le protestantisme, où il a chance d'être plus objectif. Il reconnaît que ce qu'il appelle *the penal scheme* atteignit son apogée sous la Réforme (p. 149) et que la théorie de l'expiation est *the traditional protestant view of atonement* (p. 91), tandis qu'elle est seulement *sporadic in Catholicism* (p. 159). Pour saint Anselme, en particulier, « la satisfaction n'a rien à voir avec le châtiment » (p. 114). Dire que la justice divine a reçu satisfaction lui paraît une position *Protestant rather than Anselmic* (p. 118) et parler à la lettre d'une colère divine que la Rédemption aurait littéralement pour but d'apaiser lui semble rentrer dans *the great Protestant tradition* (p. 265).

Dans cette doctrine de son Eglise, M. Mackintosh reconnaît un effort pour établir sur le concept de justice la nécessité de la Rédemption. Mais la position fondamentale ne lui paraît pas moins intenable. La meilleure preuve en est dans l'abondance des systèmes qui ont surgi pour l'adoucir ou la remplacer. Sa critique la poursuit d'ailleurs dans ses modernes transformations (pp. 265-282) non

moins que dans l'abrupte intransigeance de son exposé primitif (pp. 149-171). Il s'étend avec une particulière insistance et une visible sympathie sur le système dénommé par Bruce *Redemption by sample,* où le Christ est considéré comme le type de l'humanité brisant en lui-même, tout le cours de sa vie et dans l'épreuve suprême de la mort, la domination du péché et se soumettant au règne absolu de Dieu : double puissance qu'il nous communique par la vertu de régénération inhérente à son sacrifice. C'est d'ailleurs une question de savoir jusqu'à quel point cette théorie se distingue des vieux systèmes de la Rédemption par l'exemple, sauf l'étrange kénose qui en est l'ultime fondement : quoi qu'il en soit, ce chapitre est un des plus neufs pour le lecteur français.

Au terme de cette révision des systèmes passés, l'auteur esquisse en quelques pages les grandes lignes du sien. Il tient à dépasser le moralisme subjectiviste, en même temps qu'à s'appuyer sur le terrain solide des faits. En conséquence, il tient que la Rédemption consiste d'abord dans cette réalité qu'est l'héroïsme du Christ et dans la puissance d'action spirituelle qui en est la suite. A la lettre le Christ a renouvelé la vie des âmes, et cela surtout par le touchant mystère de sa mort. Par delà ce fait indéniable d'expérience, l'auteur tient à maintenir que cette vie et cette mort furent aussi le moyen de faire éclater la gloire de Dieu, sans d'ailleurs guère dire comment. Il indique enfin qu'on pourrait faire entrer en ligne de compte la « nature des choses », c'est-à-dire les lois suprêmes de l'ordre moral.

Pour qui est habitué aux lumineuses précisions de la doctrine catholique, tout cela demanderait bien des éclaircissements. Mais, par cette tendance délibérément « théologique », M. Mackintosh n'en dessine pas moins une très heureuse réaction contre les volatilisations du libéralisme à la mode, où toute la Rédemption se ramène à l'influence psychologique du Christ rédempteur. C'est par là, non moins que par la vive piété qui l'anime, que cet ouvrage inspire au lecteur catholique un sentiment de fraternelle sympathie pour les nobles intentions de son auteur, et devant cette communauté de foi les violences de sa polémique font l'effet d'un bien pauvre archaïsme.

Au point de vue scientifique, en révélant une fois de plus la complexité du protestantisme anglo-saxon en matière d'*atonement*, la synthèse de M. Mackintosh rendra de précieux services au public peu initié pour fixer les traits essentiels des principales théories et en apprécier la valeur (16).

16. *Rev. des sc. relig.*, t. III, 1923, pp. 228-230.

CHAPITRE V

TÉMOIGNAGES COLLECTIFS

Outre les monographies de quelque étendue, générales ou partielles, qui, dans l'histoire littéraire du dogme de la Rédemption forment ce que l'on peut nommer l'unité courante, un genre spécial s'est créé, celui des publications composites, auquel semblent aller surtout les préférences du monde anglo-saxon. Au lieu d'avoir un seul auteur qui expose dans sa totalité le sujet de son choix, il s'agit ici de grouper sur un même sujet d'ensemble une série d'auteurs différents.

Cette collaboration peut, d'ailleurs, prendre une double forme, suivant qu'elle reste libre ou qu'elle est plus ou moins organisée en équipe. L'une et l'autre ont donné lieu à divers spécimens. Dans le premier cas, chacun traite à sa guise, au point de vue tant de la matière que de la tendance, le thème proposé. A ce type répondent éminemment les deux « Banquets » doctrinaux dont la question de l'*atonement* fit les frais parmi les théologiens de langue anglaise (1883 et 1899-1900), avec le concours de quelques rares auteurs continentaux, sans autre souci que de faire entendre le plus grand nombre d'écoles ou de confessions (1).

Une autre méthode consiste à répartir entre des collaborateurs de même esprit, d'après leur compétence, les éléments ou les aspects complémentaires d'un seul tout, ici, par exemple, le développement historique et l'interprétation doctrinale de la sotériologie chrétienne. Alors même que la direction n'y soit pas trop ferme ni donc l'unité parfaite, on a chance, dans ces conditions, d'obtenir une œuvre commune, où le groupe devient une sorte de coefficient qui décuple la valeur des témoignages individuels. Moins fortes, peut-être, au regard de la pure science, que des travaux plus homogènes, les mani-

---

1. Voir *Le dogme de la Rédemption*, études critiques et documents, première série, pp. 357-405 : *Deux « Banquets » dans l'Église d'Angleterre.*

festations de ce genre dont la Rédemption fut l'objet prennent en revanche, comme expression collective de la pensée ou de la croyance des communautés d'où elles émanent, une plus haute et plus large signification.

I. Chez les catholiques anglais

Depuis quelques années, les catholiques anglais bénéficient tous les étés d'une sorte de semaine théologique, analogue à nos Semaines sociales, au cours de laquelle un même sujet est étudié sous ses différents aspects par un groupe de maîtres choisis dans toutes les robes et tous les milieux. Le texte de ces conférences forme ensuite un volume. A des livres de ce genre, on ne saurait évidemment demander ni beaucoup d'unité ni beaucoup de profondeur. Mais ils ont du moins le mérite de réaliser une honnête vulgarisation.

En 1926, c'est le dogme de la Rédemption qui fut réparti en dix leçons, confiées à autant de théologiens (2). On ne s'explique pas trop en vertu de quelle logique sont rattachées à ce thème, non seulement, bien entendu, la question de la descendance simiesque de l'homme ou celle de l'évolution — l'une et l'autre, il est vrai, reléguées en appendice, — mais la doctrine du péché ainsi que celle des sacrements. La proportion des parties est également quelque peu capricieuse et les voies doctrinales des divers auteurs ne présentent pas toujours une parfaite cohésion. Mais, au total, les grands problèmes que soulève ce dogme y sont suffisamment touchés.

Comme on peut s'y attendre en un pays de religion mixte, c'est à l'Ecriture qu'est réservée la plus grande place. Trois leçons y sont consacrées : l'une à l'Ancien Testament et à l'Evangile, l'autre à saint Paul, la troisième spécialement à l'Epître aux Hébreux. En regard, la période patristique est légèrement sacrifiée, en ce double sens que la tradition grecque, comme l'éditeur essaie de s'en expliquer (p. x) y est entièrement passée sous silence et que la tradition latine y reçoit un traitement sommaire, sous la forme d'une seule conférence où l'on saute sans intermédiaires de Tertullien, de saint Cyprien et de Lactance à saint Augustin et de celui-ci à saint Anselme. Ce n'est pas sans motif, on le voit, que le P. Pope, auteur de cette esquisse, parle d'une *cursory review* (p. 132). Une leçon plus nourrie du P. J.-B. Reeves sur la scolastique achève l'histoire du dogme et une dernière du Rév. P. Grimley, qui compte parmi les

---

2. Rév. C. Lattey, S. J., *The Atonement*, Cambridge, Heffer, 1928, in-8° de xx-309 pages.

plus substantielles, en expose succinctement la théologie à l'encontre des objections et systèmes du jour.

Sans faire étalage d'érudition, les uns et les autres des conférenciers se montrent bien au fait des positions de la critique sur le double terrain positif et rationnel. La plupart cherchent non sans raison la somme actuelle de l'opposition anticatholique dans l'ouvrage du docteur H. Rashdall, qui est en Angleterre à peu près ce que fut chez nous la brochure d'Aug. Sabatier.

Pour combattre ce libéralisme agressif, ils ont le bon goût d'utiliser, avec la littérature indigène, les ressources que peut leur fournir celle du continent. Mais leur information ne laisse pas d'offrir, à cet égard, de singulières lacunes. Pas une des nombreuses monographies qui ont paru en langue allemande n'y est citée. Des travaux récents venus de France ou de Belgique on n'y connaît guère que ceux qui ont été traduits en anglais. Il semble néanmoins que, dans la bibliographie de la question, l'exposé doctrinal de J. Laminne (1911), la thèse de Dom P. Ricard sur saint Anselme (1914) et, qu'on nous permette de le dire, notre *Etude théologique* (1914) eussent avantageusement tenu la place de certaines médiocrités. La théologie de nos voisins serait-elle, aussi bien que leur politique, à jamais vouée aux méthodes caduques du « Splendide isolement » ?

Au lieu de les imiter sur ce point, nous reconnaissons volontiers qu'il y a, même pour nos théologiens, beaucoup à prendre dans les analyses exégétiques du Rév. J.-B. Arendzen sur les Evangiles ou du Rév. Barton sur l'Epître aux Hébreux ainsi que dans les considérations du R. J.-B. Reeves sur le développement spéculatif de la scolastique. Et ceux qui aiment dépasser les horizons de nos manuels trouveront dans les pages du Rév. Grimley des indications succinctes mais précieuses sur ces théories modernes, peu connues dans nos milieux, d'après lesquelles la Rédemption se ramènerait à une révélation, soit de l'amour divin, soit de la « croix éternelle » de Dieu (p. 246).

La pensée de nos auteurs se meut, d'une manière générale, dans les sentiers classiques. On remarque d'autant plus certains jugements occasionnels qui tranchent sur la moyenne par une originalité que l'on souhaiterait toujours de bon aloi. Ainsi n'est-il pas excessif d'infliger, avec le P. Lattey, la note d'erreur (p. x) à l'antique théologie construite autour des « droits » du démon? Il est encore plus singulier d'entendre le même théologien parler, au sujet de l'idée de satisfaction que l'Eglise a consacrée, d' « une influence énorme

et peut-être disproportionnée par comparaison avec les aspects plus anciens et plus bibliques de la Rédemption » (p. 65). Le P. Lattey tiendrait-il ce langage au sujet de l'union hypostatique ou du consubstantiel? Sur un autre terrain, on ne suivra pas sans curiosité, mais aussi sans quelques réserves, les efforts auxquels se livre le P. Reeves pour ramener à la simple convenance la nécessité dont saint Anselme a fait l'âme de son *Cur Deus homo* ou pour réhabiliter la mémoire d'Abélard.

Dans l'ordre proprement théologique, on s'étonne de voir le P. Lattey faire bon accueil au terme de « Châtiment » à propos du Christ (pp. 52 et 70). Avec beaucoup plus de justesse, le docteur Grimley rappelle (pp. 265 et 275-276) combien la théologie catholique est loin du système brutal que recouvre cette expression. Encore est-il que, pour lui-même, toute l'œuvre du Christ semble se réduire à un système d'expiation pénale. Il est regrettable qu'un théologien, qui se révèle par ailleurs solide et pénétrant, soit capable de méconnaître à ce point le concept fondamental de satisfaction.

Catholica non leguntur, constate ailleurs non sans quelque mélancolie le P. Lattey en tête de la *Summer School* de 1927 (3). Avec leurs qualités diverses, ces deux ouvrages collectifs méritent de faire exception (4).

II. Chez les anglicans

Toujours la doctrine de la Rédemption fut un sujet sur lequel il y eut dans l'Eglise chrétienne une grande divergence d'opinions. Il est probablement vrai de dire que, depuis ces dernières années, la pensée des maîtres penche résolument dans la direction des théories que l'on peut, *grosso modo,* nommer « subjectives »... Il y a néanmoins, comme il y en eut toujours, des autorités compétentes qui ne sont aucunement prêtes à tenir l'ensemble de ce que l'on désigne ordinairement par le côté « objectif » de la Rédemption pour le simple indice d'une mentalité grossière, pour la survivance d'une réligiosité pré-chrétienne ou d'un christianisme inférieur. Le présent volume d'essais (5) est né de la *dissatisfaction* provoquée chez un groupe d'amis par la manière irrévérencieuse avec laquelle on donne un congé global au système anselmien.

Ces lignes du « Très Révérend » *lord Bishop* de Chelmsford, qui se lisent au seuil même de l'ouvrage en guise d'avant-propos, en marquent assez le caractère et l'esprit. Lui-même avait conçu le

3. *The Church,* Cambridge, Heffer, 1928, p. X.
4. *Rev. des sc. relig.,* t. X, 1930, pp. 528-531.
5. L. W. GRENSTED, *The atonement in history and in life.* A volume of essays, in-8° de 340 pages, Londres, Society for promoting christian knowledge, 1929.

projet de cette manifestation collective et en avait recueilli les principaux éléments lorsque sa promotion à l'épiscopat lui en fit passer la direction au docteur Grensted, à qui l'on doit une *short history* du dogme de la Rédemption (6). Il ne saurait être indifférent pour nous de voir un certain nombre d'honorables théologiens anglicans se mettre aussi nettement en travers du courant libéral.

Réparti en quatorze chapitres confiés à autant de collaborateurs, le vaste champ de la Rédemption y est parcouru dans toute son ampleur. Comme il convient, l'Ecriture y reçoit la part la plus importante, avec six mémoires sur les moments essentiels de l'Ancien Testament et les grands témoins de la révélation chrétienne. Puis quatre y sont consacrés au développement de la systématisation théologique depuis les Pères jusqu'à la Réforme et à nos jours. Enfin les derniers y étudient le dogme dans ses rapports avec la psychologie religieuse et l'ouvrage se termine par des indications pastorales sur la façon de prêcher le mystère de la croix, avec un exemple de sermon.

Peu ou pas connus parmi nous, les divers signataires de ces articles successifs ont tous l'air d'occuper des situations considérables dans leur Eglise. L'un d'eux est le « Très Révérend » C.-F. d'Arcy, archevêque d'Armagh. Ce qui rend leur témoignage d'autant plus représentatif.

Dans ce chœur varié, il y a bien, sur des points secondaires, quelques discordances, dont le premier et le second éditeurs (pp. 1-2 et 5-6) font tour à tour l'aveu. Mais l'accord existe entre eux sur le fond. Tous croient en la réalité de la révélation divine et en la valeur objective de l'œuvre du Christ. Pour comprendre la signification de la croix, tous admettent qu'il faut faire intervenir la sainteté de Dieu, dont la théologie construite par saint Anselme est l'expression la plus adéquate, et que, s'il faut débarrasser la doctrine de la satisfaction de quelques formes trop juridiques pour la rendre assimilable à la conscience moderne, c'est la Réforme qui est responsable de l'avoir déviée (p. 6) *in penal terms*.

Jadis d'autres publications firent connaître les tendances contradictoires qui divisent l'anglicanisme (7). Celle-ci a l'intérêt d'être une sorte de plébiscite doctrinal où seuls les tenants de la foi traditionnelle font entendre leur voix (8).

---

6. Voir plus haut, p. 63.
7. [Savoir *Les deux « Banquets »* mentionnés ci-dessus, p. 70].
8. *Rev. des sc. relig.*, t. XIII, 1933, pp. 496-497.

III. Chez les luthériens d'Allemagne

1. — Du mercredi 10 au vendredi 12 octobre 1928 s'est tenue, à Francfort-sur-Mein, la deuxième assemblée des théologiens protestants d'Allemagne (9). Les travaux dont elle fut l'occasion ont été publiés en volume par les soins de son animateur, le docteur E. Pfennigsdorf de Bonn (10).

C'est « l'idée de Rédemption » qui en forme le programme général. Mais on entendra ce terme au sens très large, autorisé par le génie de la langue allemande, qui en fait un synonyme de délivrance et de salut. La direction l'avait même suffisamment élargi pour y comprendre une communication sur le congrès missionnaire qui avait eu lieu à Jérusalem au printemps de la même année. Moins excentriques, les autres rapports sont consacrés aux divers aspects sous lesquels le concept de « Rédemption » peut être envisagé par des professionnels de la science ou du pastorat.

Pour donner satisfaction à l'esprit de famille, le docteur H. Hermelink y expose la pensée de Luther. L'Ancien Testament y est étudié par le docteur Procksch et le licencié J. Jeremias; le Nouveau par le docteur Lohmeyer. On y entend un théologien, le docteur Jelke, revendiquer la tâche de la dogmatique (11) et un pasteur, le docteur Niebergall, développer les exigences pratiques de l'enseignement religieux. La moderne histoire des religions ne pouvait y être oubliée : sans parler de plusieurs incursions dans les rapports qui avaient la Bible pour objet, elle y est représentée par une étude générale du docteur K. Clemen et par un mémoire du docteur Deissner sur les relations de l'hellénisme et du christianisme naissant.

L'ordre du jour comportait, pour chaque journée du congrès, une assemblée générale et deux réunions particulières. Ce plan est respecté dans le volume. Et comme, au surplus, la succession des sujets semble étrangère à toute préoccupation logique, que, par exemple, le Nouveau Testament y vient avant l'Ancien et que l'histoire des

---

9. [La première s'était tenue à Eisenach au cours de l'automne précédent. Ses travaux publiés par le professeur A. Titius, forment le tome Ier de la collection *Deutsche Theologie*, Gœttingue, 1928.]

10. E. PFENNIGSDORF, *Der Erlosungsgedanke*, in-8° de VI-144 pages, Gœttingue, Vandenhoek et Ruprecht, 1929. Dans la collection *Deutsche Theologie*, t. II.

11. [Mais l'auteur se tient sur le terrain des principes sans spécialement les appliquer au présent sujet. De sa propre doctrine sotériologique il sera question plus bas (p. 397-8).]

religions y est répartie sur deux jours différents, on voit que cet ouvrage, à l'extérieur comme à l'intérieur, présente plus de variété que d'unité.

A défaut d'une satisfaction esthétique, on y trouvera du moins une très précieuse somme d'informations sur les problèmes qui se posent devant le protestantisme allemand contemporain et sur les solutions ou du moins les tendances qui s'y manifestent à leur sujet. Cette valeur documentaire est accrue par le fait que les différents rapports, dont la plupart sont reproduits *in extenso*, les autres sous forme de simple analyse, y sont suivis d'un résumé substantiel des discussions ou échanges de vues auxquels ils ont donné lieu.

2. — Il semble que le morceau de résistance ait été le mémoire sur l'idée de Rédemption dans la théologie récente, lu à l'assemblée générale du 12 par le professeur W. Lütgert. Editée séparément par son auteur, cette forte brochure (12) constitue le complément indispensable des actes officiels du congrès.

A travers ces pages, malheureusement parfois obscures par excès de concision, on voit d'abord se refléter la multitude, pour nous quelque peu déconcertante, des concepts qu'éveille, dans le vocabulaire actuel de l'Allemagne religieuse, le mot Rédemption. Ce n'est pas seulement l'humanitarisme des philosophes le plus dépouillé d'esprit chrétien, c'est le freudisme qui finirait par se rattacher à cette catégorie.

Mais l'auteur se montre soucieux d'apprécier et de construire non moins que d'exposer. S'il adopte comme base et comme critère l'expérience religieuse, il entend du moins défendre l'originalité de celle dont le christianisme est la source et l'exploiter dans toute sa profondeur. C'est ainsi que les textes bibliques d'abord, puis les données de la conscience chrétienne sont tour à tour invoqués par lui, soit pour porter un jugement de valeur sur les systèmes en cours, soit pour donner une réponse positive aux questions qu'ils ont en vue de trancher.

De cette enquête critique, il ressort, en gros, que la théologie moderne serait en train de réagir contre le subjectivisme mis à la mode par Schleiermacher et Ritschl ou même contre les anciennes

12. W. LUETGERT, professeur à l'Université de Halle, *Der Erlösungsgedanke in der neueren Theologie*, in-8° de 90 pages, Gütersloh, Bertelsmann, 1928. — Dans la collection *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, t. XXXII, fasc. 2.

formes de l'orthodoxie (13). Ce n'est pas seulement l'idée générale d'une Rédemption objective, ou celle d'une expiation du péché et d'une réparation à l'honneur de Dieu, mais les notions proprement catholiques de sainteté, de fécondité spirituelle par l'œuvre de l'individu et de l'Eglise qu'elle serait en voie de récupérer. *Utinam!* (14).

---

13. Sur le fond même des doctrines qui s'affirmèrent au cours de ces pacifiques débats et sur les problèmes qu'elles posent, on nous permettra de renvoyer à notre mémoire intitulé : *Un congrès de théologiens allemands*, dans *Le dogme de la Rédemption*. Etudes critiques et documents, pp. 406-428.

14. *Rev. des sc. relig.*, t. XI, 1931, pp. 170-172.

CHAPITRE VI

AU SEIN DE L'ORTHODOXIE RUSSE

Un certain nombre de particularités marqueraient, paraît-il, la présentation orthodoxe de l'*oeconomia*. Mais le P. Jugie (qui en fait la remarque) (1) s'abstient d'en parler, sous prétexte qu'elles demanderaient *integrum fere volumen*.

Suivant une règle trop commune, la théologie de la Rédemption n'est (donc chez lui) qu'une sorte de bref appendice à celle de l'Incarnation. L'auteur qui dénonçait naguère (2) l'insuffisance, pour connaître l'état de l'orthodoxie, des « maigres études » écrites sur ce point par le P. Placide de Meester, même jointes à la « bonne monographie » du P. A. Bukowski (3), n'y ajoute, en réalité, rien d'important ou de sensiblement neuf (sauf) quelques précisions complémentaires... sur la tendance actuelle vers une Rédemption subjective (4), qui se manifeste chez certains auteurs, dont un ancien métropolite de Kiev (5), (Antoine Khrapovitzki).

Heureusement qu'un jeune docteur de Strasbourg, M. l'abbé Nicolas Ladomerszky, aujourd'hui professeur à l'Université romaine de la Propagande, a voulu mettre sa connaissance des langues slaves au service des théologiens occidentaux, soit en résumant à leur intention les monographies parues à l'étranger, soit en traitant de quel-

---

1. M. JUGIE, A. A., *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, t. II : *De theologia simplici, de oeconomia, de hagiologia*, Paris, Letouzey, 1933, p. 645.
2. Dans *Byzantion*, 1933, p. 337.
3. Cette pointe vise *Le dogme de la Rédemption*, études critiques et documents, première série, pp. 303-312. Simple esquisse dont l'auteur proclamait expressément le caractère approximatif.
4. JUGIE, *op. cit.*, pp. 700-703. Son exposé ne va pas d'ailleurs sans d'importantes lacunes. On y signalera plus bas (p. 40, n° 19) l'absence de toute place faite à la doctrine spécifiquement orientale de la divinisation.
5. *Rev. des sc. relig.*, t. XIV, 1934, p. 300.

ques *leaders* actuels de la théologie russe en une première série de travaux personnels (6). Double tâche grâce à laquelle ce coin de l'orthodoxie orientale commence à nous devenir un peu moins inconnu.

I. Aperçu général

« Jusqu'ici l'histoire du dogme de la Rédemption chez les Orientaux n'était [guère défrichée parmi nous] que grâce aux esquisses du P. Bukowski (1911), du P. de Meester (1923 et 1927) et du P. Jugie (1933). Le docteur Salajka vient pour la première fois de consacrer à cette question une étude *ex professo* (7).

Il y traite d'abord des livres symboliques qui sont les témoins les plus anciens de ce dogme en Orient. Deux surtout retiennent plus longuement son attention : *La Confession de foi* de Pierre Moghila (XVIIe siècle) et *Le Catéchisme* de Philarète (XIXe siècle). On y trouve bien la foi de l'Eglise orientale; mais leur caractère même exclut d'y chercher une théologie.

Pour trouver des théologiens proprement dits, il faut attendre assez tard. L'auteur distingue une période ancienne (XIIe-XIXe siècles), (qui est celle de l'orthodoxie classique). Ce sont les Russes qui forment la majorité de ces témoins. En général, le dogme de la Rédemption est compris pas tous ces auteurs dans le sens anselmien, c'est-à-dire qu'ils admettent la doctrine de la satisfaction et développent avec plus ou moins d'abondance les thèmes dont elle forme le centre.

Un évolution est en train de se produire parmi quelques théologiens récents (fin du XIXe et commencement du XXe siècles). Ici encore, M. Salajka s'occupe de préférence des Russes. Il relève chez eux, en particulier chez Svietlov, Orfanitzki et Malinovski, une tendance à isoler l'Orient de toute influence théologique occidentale, surtout catholique, et à constituer une théologie purement patristique de la Rédemption, dans laquelle la satisfaction anselmienne n'entrerait plus pour rien... En vertu des mêmes principes, un mouvement plus néfaste encore, savoir une orientation vers le pur subjectivisme, se

---

6. On se plaît à espérer qu'il voudra bien dépouiller avec le même soin le dossier du curieux débat qui mit naguère aux prises le métropolite Eleuthère avec son confrère de Kiew, Antoine Khrapovitzki. En attendant, on peut consulter à ce sujet A. BUKOWSKI, *De recentissima controversia theologica inter theologos-metropolitas russos habita*, dans *Collectanea theologica*, Lwov, 1938, pp. 134-139.

7. Antoniu SALAJKA, *La doctrine des théologiens orientaux, surtout russes, sur la Rédemption du Christ* (en tchèque), in-8° de VIII-172 pages, Prague, A. Fisera, 1936.

manifeste chez quelques isolés, notamment le métropolite Antoine Khrapovitzki et le théologien Nemjelov (8).

Ceux qui s'intéressent à la théologie orientale et, d'une manière plus générale, aux doctrines de l'orthodoxie ont tout avantage à lire l'ouvrage du docteur Salajka, où ils trouveront de précieux renseignements. Même ceux qui ne savent pas le tchèque peuvent en profiter dans une certaine mesure, puisque l'auteur termine son livre (pp. 157-172) par un assez long résumé en français (9). »

II. Mouvement "pravoslave" : Jean Orfanitsky

Sous l'influence d'A. Khomiakov, un courant assez général s'est répandu, dans la dernière partie du XIXe siècle, qui tendait à replier pour ainsi dire sur elle-même la pensée russe en lui imprimant un caractère « pravoslave » plus rigoureux (10). Et ce mouvement n'aurait rien que de salutaire si, dans l'ordre religieux, une aversion plus consciente à l'égard du monde latin n'en était la rançon. Comme le reste de la théologie, la doctrine de la Rédemption devait en subir le contrecoup sous la forme d'un particularisme agressif dont la thèse doctrinale de M. Ladomerszky présentait l'un des agents. Initiative qui lui valut une mention publique en rapport avec sa nouveauté (11).

Quel est le catholique, en ce moment, qui ne s'intéresse à l'union des Eglises?... Surtout quand il s'agit de cette orthodoxie orientale, dont l'aire principale coïncide avec le berceau de la chrétienté.

Mais il ne faut pour autant pas fermer les yeux sur les obstacles auxquels menace de se heurter la réalisation de ce désir. Entre autres, il faut compter avec les dissidences doctrinales que certains avaient tendance à trop minimiser. D'autant que l'orthodoxie n'a pas toujours l'immobilité qu'on pourrait croire : plus d'une fois, ceux qui en suivent de près les mouvements y voient avec regret de nouveaux griefs enrichir la liste classique des anciens.

---

8. On se gardera d'exagérer l'importance de ce mouvement, qui ne semble avoir gagné jusqu'à nouvel ordre, que des milieux restreints, et contre lequel les représentants de l'orthodoxie s'honorent de réagir. Sur la situation confuse qui en est la suite, voir A. BUKOWSKI, *De opere Redemptionis quid doceant theologi russi*, dans *Collectanea theologica*, Lwow, 1937, pp. 101-132.

9. N. LADOMERSZKY, dans *Rev. des sc. relig.*, t. XVII, 1937, pp. 513-514.

10. *Revue apologétique*, t. LXVI, 1938, pp. 592-596 : *Le dogme de la Rédemption dans l'orthodoxie russe*.

11. Voir A. GRATIEUX, *A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile*, Paris, 1939.

C'est ce que M. Ladomerszky vient de montrer pour l'orthodoxie russe en matière de Rédemption (12). Dogme qui, jusqu'à ces derniers temps, planait au-dessus de la lutte ouverte entre les deux Eglises et qui est aujourd'hui — ou du moins fut hier — en voie d'en connaître les remous. La thèse qui en fait la preuve a valu à son auteur le titre de docteur devant la Faculté de théologie catholique de Strasbourg. Par les informations qu'elle apporte et les conclusions générales qui en résultent, elle mérite l'attention de nos théologiens.

Telle qu'elle fut organisée, au début du XVIIIe siècle, par l'école de Kiev (14). tout en retenant volontiers le langage des Pères suivant une méthode toujours chère à l'Orient, la théologie russe de la Rédemption ne manquait pas d'y associer, à titre de synonyme ou de complément, la doctrine anselmienne de la satisfaction, patrimoine spécifique du monde latin. Ce qui permet de dire qu'entre les deux parties de l'Eglise l'accord était parfait.

Or, note M. Ladomerszky dès son avant-propos, « cette situation semble en voie de changer. En effet, depuis un certain nombre d'années, le thème de la Rédemption est devenu, au moins pour quelques orthodoxes russes, un nouveau sujet de controverse. Il s'agit pour eux de créer ou de retrouver une *théologie proprement orientale et patristique.* Car, à les entendre, l'Occident aurait violé la tradition en abandonnant la doctrine des Pères pour s'attacher à celle de saint Anselme ».

A cette sorte d'autonomisme doctrinal, caressé par plusieurs spéculatifs, notamment Pierre Svietlov, le prêtre Jean Orfanitsky, dans une thèse présentée à l'Université de Moscou (15). a prétendu conférer une justification positive. Son histoire du dogme de la Rédemption, la première et sans doute la seule qui existe dans l'orthodoxie, est d'inspiration nettement exclusive et polémique. D'après lui, c'est chez les Pères, chez les Grecs surtout dont les Latins ne diffèrent d'ailleurs pas, que la théologie rédemptrice atteint son « développement intégral (16) ». Tout ce qui vient de saint Anselme

---

12. Cf. *Rev. des sc. relig.*, t. XVIII, 1938, pp. 146 ss.

13. Nicolas LADOMERSZKY, docteur en théologie, *Une histoire orthodoxe du dogme de la Rédemption*, étude sur l'exposé du russe J. Orfanitsky, in-8° de X-176 pages, Paris, Gabalda, 1937.

14. Dans la *Christiana orthodoxa theologia*, de Théophane Prokopovitch, t. III, Leipzig, 1792, le traité de la Rédemption est l'œuvre de son disciple Samuel Mislavsky.

15. « Exposé historique du dogme rédempteur de Notre-Seigneur Jésus-Christ » (en russe), in-8° de VI-221 pages, Moscou, Imprimerie Universitaire, 1904. La soutenance eut lieu le 20 janvier 1905.

16. *Ibid.*, p. 51, cité dans LADOMERSZKY, p. 61.

n'est, au contraire, qu'innovation sans fondement ni valeur. « La théologie ne perdrait rien à ce que lui-même et sa théorie n'eussent jamais existé. Car cette théorie est incontestablement au-dessous de l'enseignement patristique commun (17).

Pour comprendre la gravité de ces appréciations tranchantes, il suffit de se rappeler que non seulement la théologie catholique tout entière, mais le magistère ecclésiastique lui-même au concile de Trente (18) ont adopté le concept de satisfaction comme formule officielle du donné révélé. Tandis que l'Occident serait coupable d'avoir ici perdu le fil de la tradition, l'Orient seul — et Orfanitsky n'en fait pas mystère — aurait maintenu la vraie foi.

Il ne s'agit là sans nul doute que d'un auteur peu notoire et la violence du ton est trop fréquente chez les polémistes confessionnels pour qu'il faille s'émouvoir à l'excès des anathèmes sans mandat qu'il leur advient de fulminer. Cependant l'ouvrage d'Orfanitsky a toutes les prétentions de la science, et l'érudition qu'il présente lui en donne au moins l'extérieur : il n'est jamais bon, alors même que ce soit pure apparence, d'avoir contre soi les faits. Quoi qu'il en puisse être de sa personnalité, par l'école à laquelle il se rattache, l'auteur lui-même prend la signification d'un témoin. C'est pourquoi, après avoir fait connaître ses positions d'historien, M. Ladomerszky a bien vu qu'il n'aurait rempli que la moitié de sa tâche s'il n'entreprenait de les discuter.

Le point central du débat est le problème de la tradition patristique. Après un chapitre liminaire sur la foi de l'Eglise russe, qui fait ressortir la mollesse de son magistère et remet par là-même à sa place le chauvinisme ecclésiastique d'Orfanitsky, M. Ladomerszky reprend à son tour l'analyse de la sotériologie des Pères, depuis l'époque des origines jusqu'à la « période œcuménique » (IVe-VIIe siècles) en Orient et en Occident. Mais, au lieu d'explorer en détail le témoignage de chacun — ce qui entraîne Orfanitsky à d'innombrables répétitions — il s'applique à ramasser leur doctrine autour des thèmes généraux qu'ils ont tous plus ou moins touchés : divinisation, sacrifice, rachat au démon, dont il devient facile de mesurer ainsi la proportion et de suivre les destinées.

Depuis Chr. Baur jusqu'à J. Turmel, les historiens de gauche

---

17. *Ibid.*, p. 153, cité p. 10.
18. Session VI, ch. VII, dans DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion*, n° 799. Le concile du Vatican projetait une définition formelle que l'interruption brusquée de ses travaux empêcha d'aboutir.

ont, comme à plaisir, travesti en résumés odieux le témoignage doctrinal de l'ancienne Eglise sur ce point. Un certain nombre de travaux catholiques ont contribué, depuis un quart de siècle, à rétablir la situation. M. Ladomerszky a su en faire état sans laisser pour autant d'être personnel. Lucide, probe et objectif, bien qu'il s'en tienne forcément aux lignes essentielles, son exposé tranche avec les synthèses confuses d'Orfanitsky, dont il apparaît qu'en raison de son inexpérience la critique protestante influence trop les jugements. Rien mieux que cette comparaison ne saurait illustrer les progrès accomplis, au cours de ces dernières années, dans l'histoire de ce dogme capital.

Il ressort de cette enquête que la divinisation est une vue générale du salut, qui ne fit jamais négliger par aucun des Pères la souveraine efficacité de la mort du Christ sur la croix, et que la fameuse « théorie du rachat » — elle-même d'ailleurs susceptible de maintes variantes qu'il faudrait savoir distinguer — ne fut guère chez eux que la part secondaire de l'imagination. Au contraire, sur le sacrifice du Christ, ils ont tous des assertions fermes, dont l'articulation logique commence même à se dessiner chez quelques-uns.

Mais cette primitive affirmation du sacrifice est loin d'offrir, au point de vue rationnel, la consistance et la plénitude qu'Orfanitsky se plaît à lui attribuer. Contre les approximations dont il se contente, l'auteur défend avec raison les droits et les exigences de la saine théologie. Ne serait-il pas éminemment regrettable que, sous prétexte de mysticisme, d'aucuns chez nous en arrivent à paraître les oublier?

En vain chercherait-on avant saint Anselme une analyse et une synthèse rédemptrices dignes de ce nom. A peine d'ailleurs est-il besoin de noter que le concept de satisfaction qui en est l'âme, loin de s'opposer à celui du sacrifice, n'est qu'une manière plus scientifique d'en exprimer le contenu. Voilà pourquoi cette doctrine, au prix de légers remaniements, s'est rapidement imposée dans l'Eglise catholique et au dehors : les essais tentés dans le protestantisme et l'orthodoxie modernes pour la remplacer se résolvent en lieux communs, quand ils n'ont pas l'infortune de favoriser l'éclosion du pur subjectivisme. Particulièrement bien venues sont les pages de l'auteur consacrées à réagir contre la critique de saint Anselme instituée par Orfanitsky (19),

---

19. Chez quelques théologiens hellènes, Chr. Androutsos notamment, saint Anselme est l'objet d'une semblable animosité. Voir Pl. DE MEESTER, dans *Ephem, theol. Lovan.*, t. IV, pp. 596-597.

A la lumière de cette histoire, on voit se détacher en haut-relief la notion catholique de tradition, qui, avec le principe de continuité, comporte celui du développement et par là se montre capable d'incorporer l'apport des âges successifs. Tant que l'orthodoxie voudra la réduire à une force purement statique, afin d'y trouver une arme contre les prétendues « innovations » de l'Occident, l'union se heurtera forcément à d'invincibles difficultés. Il ne dépend pas de quelques « slavophiles » — qui sont d'ailleurs loin de représenter l'orthodoxie tout entière — qu'à son tour le dogme de la Rédemption n'ait à en souffrir. On ne peut que savoir gré à M. Ladomerszky d'avoir fait bonne justice de ces préventions et rappelé par surcroît, à l'occasion de cet exemple, les principes qui permettent seuls de rallier autour de la tradition intégrale de l'Eglise, par-dessus la barrière des particularismes, tous les chrétiens soucieux de conserver le dépôt.

Il est trop clair que la cause de l'union des Eglises ne saurait vraiment progresser que dans la mesure où l'on en réalise adéquatement les conditions. A cet égard, le travail de M. Ladomerszky sur la Rédemption est une leçon des choses, ajoutée à tant d'autres, dont chacun gagnerait à se pénétrer (20).

III. Mouvement "pravoslave" Pierre Svietlov

Après cette thèse de doctorat, M. Ladomerszky n'a pas tardé à poursuivre son sillon. Un nouvel opuscule non moins plein auquel il faut souhaiter que le drame de la guerre ne fasse pas trop de tort, vient révéler encore une fois certaines tendances de la sotériologie « pravoslave » aux théologiens de l'Occident qui gagneraient à moins les ignorer (21).

Remontant du disciple au maître, l'auteur aborde maintenant l' « œuvre de Pierre Svietlov », *unus*, au dire du P. Jugie (cité p. 3), *e praecipuis theologis nostri aevi*, et qui doit son principal titre de gloire à un grand ouvrage sur la « croix du Christ » (22). De ce

---

20. [Du point de vue scientifique l'intérêt de cette étude n'a pas échappé à tous les spécialistes. « M. Ladomerszky a le mérite de nous avoir fait connaître un aspect intéressant de la théologie russe moderne, qui n'avait pas jusqu'ici suffisamment retenu l'attention ». R. DRAGUET, dans *Ephem. theol. Lovan.*, 5. XVI, 1939, p. 537.]

21. Nicolas LADOMERSZKY, docteur en théologie, *Le dogme de la Rédemption dans la théologie russe*. Œuvre de Pierre Svietlov. In-16 de X-80 pages, Paris, Gabalda, 1940.

22. *Krest Christov*, in-8° de XV-480 pages, Kiev, 1893; deuxième édition, in-8° de XV-564 pages, Kiev, 1907. Chacune porte en sous-titre : « Signification de la croix dans l'œuvre du Christ ». [La principale différence entre les deux éditions consiste en ce que la seconde est, non

« traité capital », l'auteur nous donne à grands traits une consciencieuse analyse qui en fait connaître exactement le contenu, suivie d'une discussion irénique et sereine qui en marque les lacunes ou les erreurs.

Svietlov y apparaît d'abord comme un polémiste, dès là que son premier soin est de s'élever contre le « juridisme protestantico-catholique », dont saint Anselme est, à ses yeux, la parfaite incarnation (23). Du point de vue historique, le mérite de l'archevêque de Cantorbéry serait diminué par le fait qu'il trouve le terme et le concept de satisfaction dans la langue pénitentielle de l'Eglise; son système ne parvient à s'implanter qu'au prix de bien de sérieuses modifications et son influence fut d'ailleurs néfaste : ne serait-il pas à l'origine de la pratique romaine des indulgences autant que du rationalisme socinien? Mais surtout, du point de vue doctrinal, il aurait rompu le contact avec la tradition patristique en substituant la justice à l'amour dans l'économie du salut et la notion de coulpe à celle de peine dans la conception du péché (24).

A ce réquisitoire visiblement tributaire des sources protestantes (p. 21) l'auteur d'opposer une apologie sobre et pleine d'Anselme, d'où la portée de son rôle au double titre de ses attaches traditionnelles et de son action féconde sur l'avenir. « Quant aux Pères », leur théologie de la « réconciliation avec Dieu ne dépasse pas certaines généralités », et par là s'explique le besoin de progrès qui se faisait sentir; mais il n'y a « pas lieu de les opposer à saint Anselme du fait que son analyse doctrinale va plus loin que la leur » (p. 19).

Cette « partie critique » amorce une partie constructive », dont l'histoire du dogme de la Rédemption (pp. 105-257) à l'époque patristique forme le premier élément (25). Histoire écrite *ad probandum*, en vue d'établir que « la vraie doctrine rédemptrice » ne se

---

seulement revue, mais « augmentée notamment d'un long appendice » d'actualité sur les destinées passablement orageuses de la première devant les autorités académiques et religieuses du patriarcat. C'est à la dernière que se rapportent les références de M. Ladomerszky, « parce qu'elle donne la pensée définitive de l'auteur » (p. 4).

23. P. SVIETLOV, pp. 31-104.

24. Aussi l'auteur reproche-t-il à « la théologie catholique » (p. 36) d'avoir « élevé au rang de dogme l'enseignement d'Anselme sur la Rédemption ». Comme si ce n'était pas l'Eglise elle-même, au concile de Trente, qui a déterminé ce qu'elle entend retenir de « l'enseignement d'Anselme », en laissant à ses théologiens le soin d'en critiquer ou éliminer les parties qui ne cadrent pas avec sa tradition.

Pour toute autorité, Svietlov se réfère à l'exposé aussi partial que superficiel du polémiste « vieux-catholique », E. MICHAUD, dans *Revue internationale de théologie*, t. XIV, 1906, pp. 435-461.

25. *Ibid.*, pp. 105-257.

trouve pas ailleurs que chez les Pères, « qui l'ont développée suffisamment pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y rien ajouter » (26). A cette fin, les témoignages de ceux-ci, que Svietlov connaît d'ailleurs assez bien, y sont rapportés pour ainsi dire en vrac et entourés d'une indéfectible admiration.

Plus initié aux exigences de la méthode historique, M. Ladomerszky propose, comme en son précédent ouvrage, « de ramener la sotériologie patristique à ses trois centres réels : rachat au démon, divinisation et sacrifice » (p. 28). Tandis que le premier de ces points n'est « qu'un thème accessoire » (p. 33) et qui ne mériterait pas l'attention du théologien sans l'abus qu'en font nos adversaires, le second, s'il constitue « une donnée chrétienne à retenir » (p. 34), ne laisse pas d'appeler une certaine réserve pour que la mystique de l'Incarnation rédemptrice ne fasse pas tort à la dogmatique de la Passion. En définitive, la vraie tradition des Pères tient tout entière dans leur doctrine du sacrifice; mais il s'en faut que leurs affirmations incontestables de la foi s'accompagnent d'une théologie en proportion. « Très affirmatifs, par exemple, sur la valeur inhérente du sacrifice du Christ, ils ont laissé dans l'ombre la nature et le motif de son efficacité (p. 39). »

Ainsi l'esquisse tracée par Svietlov, et qui garde le mérite d'être la première de ce genre au sein de l' « orthodoxie », date doublement et par son inspiration exclusivement anti-latine (27) et par sa totale méconnaissance du *status quaestionis* aujourd'hui imposé par l'histoire des dogmes, tel que l'œuvre d'Ad. Harnack — dont il s'est pourtant servi (p. 25) — aurait pu le lui indiquer. « Ni les historiens n'y trouveront le tableau exact de la tradition chrétienne, ni les théologiens... le sens des problèmes de fond que posent les premières formes de son développement (p. 40). »

Pour avoir déploré dans l'œuvre d'Orfanitsky une semblable ignorance des « problèmes actuels » (27), M. Ladomerszky se voyait naguère admonesté de haut par certain recenseur. « Ces problèmes actuels, écrivait Dom B. Reynders à mots couverts mais chargés d'allusions (28). sont ceux que retourne avec persévérance la *controverse toute récente* sur le rachat au démon (29). Chez Orfanitsky quelle imprévoyance! ».

---

26. *Ibid.*, p. 5.
27. *Une histoire orthodoxe du dogme de la Rédemption*, p. 46.
28. *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. XI, 1939, p. 304.
29. Or, M. Ladomerszky établissait en propres termes sa remarque « sur la question du rachat *comme sur celle de la divinisation* ». Pourquoi son critique n'aperçoit-il que celle-là?

Force nous est bien d'avouer que le signataire de ces lignes est le seul responsable de la « controverse » en question. Mais faudra-t-il apprendre à Dom Reynders que la phase « toute récente » d'icelle, qu'il ne semble pas avoir l'air de goûter, n'est que la reprise d'un vieux débat, ouvert depuis plus d'un siècle par Chr. Baur et ravivé depuis par ses vulgarisations successives? Et quand le « rachat au démon » sert à battre en brèche la continuité de la tradition catholique en jetant sur toute la période patristique l'accusation odieuse et brutale de mythologie, la « persévérance » de ceux qui ont cru devoir s'en préoccuper est sans doute moins étrange que l'aveuglement de ceux qui préfèrent se désintéresser de leurs travaux, à moins qu'ils n'en viennent à railler leur effort (30). Quand nos théologiens ou critiques, au lieu de se complaire en leur tour d'ivoire, s'aviseront-ils que l'histoire adverse des dogmes, avec ses prétentions agressives, est une menaçante réalité? Dans cette voie, « une certaine rigidité du point de vue », signalée au passage par Dom Reynders, pourrait bien s'appeler tout simplement le culte de la précision.

Cependant, Svietlov achève sa construction par une synthèse théologique, où l'amour prendrait le pas sur la justice et la guérison du pécheur sur la satisfaction pour le péché (31). En effet, sans renoncer à « la signification objective de la Rédemption..., ce qui est le principal chez lui, c'est l'appel au principe subjectif de notre rénovation spirituelle. Celle-ci aboutirait à une relation d'amour entre Dieu et l'homme, qui était l'état normal de notre vie religieuse et dont l'œuvre du Christ serait le rétablissement » (p. 46), en sa personne tout d'abord, puis en nous. A ce « mysticisme » les catégories traditionnelles sont ensuite plus ou moins adaptées, celle de sacrifice obtenant la préférence, et la subtilité du théologien russe en tire même « une certaine nécessité de la Rédemption, à la manière de saint Anselme », au moyen de multiples considérations « propres à ramener par de nouveaux chemins la conclusion du *Cur Deus homo* (p. 48). »

Tout en rendant un loyal « hommage à la puissance de spéculation que révèle cet exposé » (p. 53), l'auteur y dénonce une complète méconnaissance de la vraie sotériologie catholique, régulièrement confondue avec la théorie protestante de l'expiation pénale, et

---

30. Comme pour donner la mesure complète de sa clairvoyance, Dom Reynders termine par un couplet ironique sur « ce soleil de la sotériologie qu'est saint Anselme ». [On se demande par qui le docte Bénédictin compte le remplacer.]

31. P. SVIETLOV, *op. cit.*, p. 261-481.

refuse à Svietlov « le droit de s'abriter sous le patronage des Pères » (p. 56). Ceux-ci, en effet, ont une doctrine du sacrifice et du péché qui appartient à la révélation. Exclusivement attentif à la justification et à la divinisation du chrétien, Svietlov semble trop oublier cet aspect objectif de l'œuvre rédemptrice et par là mérite le grief de subjectivisme qu'on lui adressa.

A nos apologistes l'étude ne peut que faire toucher du doigt l'instabilité de l' « orthodoxie » sur un point de première importance et par là servir la cause de l'union (32), [Quant à nos théologiens, ils trouveront de quoi vérifier par contraste — et par là-même contrôler au regard de l'expérience — la valeur du capital dont ils sont les héritiers.]

APPENDICE

TRAITS DISTINCTS DE LA SOTÉRIOLOGIE " ORTHODOXE "

I. Rapports avec l'Occident

Du spectacle peu consolant que présentent ces histoires tout entières dominées par l'esprit polémique le plus étroit et de la théologie flottante ou suspecte qui les accompagne, n'y aurait-il pas quelques indications à retirer? Peut-être en est-il de caractère suffisamment objectif pour s'imposer à la réflexion de quiconque met les intérêts majeurs de l'Eglise et de la foi au-dessus des controverses d'ordre confessionnel.

Chaque fois qu'il se heurte à des faits qui semblent élargir le fossé qui sépare l'Orient de l'Occident, la ressource instinctive du savant catholique est de chercher dans le passé le gage d'un meilleur avenir. En matière de Rédemption comme ailleurs, équitable et saine est, en effet, la méthode qui consiste à relever dans la tradition grecque, et qui anticipe ou prolonge les développements qu'on pourrait croire spécifiquement latins. Mais encore, dans cette voie comparative, faut-il prendre garde aux illusions.

De Théodore Abû Qurra (vers 740-820), évêque de Harran, dont l'œuvre, toutes proportions gardées, ne laisse pas d'offrir quelque analogie avec celle de saint Anselme (33), Orfanitski ne semble même pas connaître l'existence. « Il y a, d'ailleurs, assez de différence,

---

32. *Rev. des sc. relig.*, t. XX, 1940, pp. 535-538.

33. Voir *Le dogme de la Rédemption*, études critiques et documents, pp. 243-263.

note Ladomerszky, entre l'esprit contenu dans les fragments grecs (34) et celui des traités arabes conservés sous son nom (35). Le P. Jugie croit pouvoir cependant les attribuer au même auteur (36). Rien n'est moins probable (37). »

« En faveur de l'authenticité des opuscules grecs, insiste le P. Jugie, il y a d'abord le témoignage unanime des manuscrits (38). Il y a aussi la marque interne de composition. Théodore est un Arabe qui excelle à proposer les vérités les plus hautes et les plus abstraites par des comparaisons et des paraboles... De ce procédé, il use aussi bien dans les œuvres arabes que dans les opuscules grecs. » Indice évidemment trop fragile pour être décisif. « Ceux-ci, de poursuivre l'auteur, sont sans doute une traduction de l'arabe. Il n'est pas impossible qu'ils soient un simple résumé d'un original plus développé. » Conjecture qui aurait besoin d'être un peu mieux garantie pour emporter la conviction.

A l'objection tirée de la critique interne, le P. Jugie oppose le résultat de son expérience. « La différence de concepts entre le *mimac* V et le premier opuscule est, explique-t-il, une raison tout à fait insuffisante pour se prononcer contre l'identité d'auteur. Un commerce assidu avec les théologiens byzantins nous a convaincu qu'ils étaient totalement dépourvus de l'esprit de système et quelquefois même de logique. On les voit embrasser tour à tour, quelquefois dans le même ouvrage, les points de vue les plus divergents. »

En principe, l'observation ne laisse pas d'être judicieuse. Mais suffit-elle à rendre compte du cas présent? C'est une autre question. Il ne faut pas, en effet, perdre de vue que, si l'inauthenticité de la plupart des traités grecs, antérieurement connus sous le nom de Théodore, a paru s'imposer à la critique, c'est en vertu d'une comparaison qui porte sur l'ensemble de leur contenu par rapport à celui des opuscules arabes récemment découverts (39). Or, l'analyse de la théologie rédemptrice présentée par les deux textes respectifs, qui n'était entrée pour rien dans cette discussion littéraire, en confirme de tous points la conclusion. Sans trancher le débat, cette convergence entre deux expertises de caractère différent n'a-

---

34. Theod. Ab., Opusc. I. — P. G., t. XCVII, col. 1461-1470.
35. G. GRAF, *Die arabische Schriften des Theodor Abû Qurra*, Paderborn, 1910, *mimac* (traité), V, pp. 169-178.
36. M. JUGIE, *Theol. dogm. christ. or.*, t. II, p. 689.
37. N. LADOMERSZKY, *Une histoire orthodoxe...*, p. 123.
38. M. JUGIE, dans *Byzantion*, t. VIII, 1933, p. 335. L'auteur, du reste, n'apporte aucune preuve à l'appui de cette affirmation.
39. Voir. G. GRAF, *op. cit.*, pp. 67-77.

t-elle pas la signification d'un fait nouveau? C'est sans doute le moins qu'on puisse en retenir.

A cet humble et lointain précurseur de l'archevêque de Cantorbéry, l'histoire du moyen Age hellénique ne permettrait-elle pas de joindre un émule? On a voulu faire cet honneur à l'évêque Nicolas de Méthone (vers le milieu du XII[e] siècle) : oublieux de ses préventions contre l'auteur du *Cur Deus homo*, sur les pas de C. Ullmann (1833), Orfanitski recueille à son tour volontiers l'hypothèse flatteuse d'un « Anselme oriental » (40).

Mais ni la critique doctrinale appliquée à la sotériologie de Nicolas n'autorise ce rapprochement, ni la critique historique, s'il n'était illusoire, n'en laisserait le bénéfice à l'obscur théologien pour lequel on avait cru pouvoir en revendiquer le profit. Les pages en question ne sont, en effet, qu'un emprunt littéral fait à un écrivain du VI[e] siècle, le patriarche d'Antioche, Anastase I[er] (41). Pour cette double démonstration, l'auteur de ces lignes est accusé par le P. Jugie d'attribuer « à ce plagiaire une importance qu'il ne mérite pas » (42). Au distingué recenseur qui s'étonne « de voir *reproduite* telle quelle » une étude alors absolument inédite et trouve plaisant de laisser croire que le signataire en fut « *obligé* de reconnaître » le plagiat qu'il avait précisément pour but d'établir, il n'y a pas d'autre réponse à faire sinon qu'il abuse de l'adage : *errare humanum est.*

Quant à Nicolas Cabasilas († vers 1371), sur lequel il est notoire que l'influence de saint Anselme s'est exercée dans une assez large mesure — bien que sous une forme très atténuée — la seule question qui se pose est de savoir par quel chemin elle put arriver jusqu'à lui. Ce point d'histoire est en voie de s'éclaircir.

Après W. Gass (1849), nous avions suggéré l'intermédiaire de saint Thomas d'Aquin à l'œuvre duquel les Grecs du temps commençaient à prendre de l'intérêt au point d'en faire des traductions (43). Hypothèse assez obvie pour qu'on fût en droit de s'en contenter. Pour l'appuyer de « preuves positives », le P. Jugie renvoie à un discours encore inédit sur l'Annonciation, dans lequel un contemporain et ami de Nicolas, Démétrius Cydonès († 1400), « résume » les articles de la Somme qui correspondent au « traité *de Verbo incarnato* », y compris ceux qui discutent la nécessité de l'Incarnation

---

40. J. ORFANITSKY, *op. cit.*, pp. 190-193. Cf. LADOMERSZKY, *Une histoire orthodoxe...*, pp. 131 132.

41. Voir *Le dogme de la Rédemption*, études critiques et documents, pp. 264-280.

42. Dans *Byzantion*, *loc. cit.*, p. 336.

43. *Le dogme de la Rédemption*, études critiques et documents, p. 302.

en vue de la réparation du péché. « C'est là que Cabasilas l'aura prise (la théorie anselmienne), à moins, continue l'auteur, que ce ne soit dans la traduction grecque de la *Somme contre les Gentils* (IV, 54-55) que Démétrius termina la veille de Noël de l'an 1354 (44). » Seule une publication intégrale de ce précieux témoignage permettrait d'en décider.

En revanche, il faut renoncer à croire que Nicolas ait eu le moyen de remonter directement jusqu'aux œuvres de saint Anselme. Sans doute le même Démétrius Cydonès « les connaissait bien et il en a traduit plusieurs. Ce n'est pas lui pourtant, précise le P. Jugie (45), qui a traduit le *Cur Deus homo*. L'honneur de ce travail revient à son disciple et ami le dominicain Manuel Calecas († 1410) », dont l'autographe « est contenu dans le *Vatic graec. 614* (46). Il n'est pas impossible, mais peu probable, que Nicolas Cabasilas, mort en 1371, ait connu cette traduction ».

D'un théologien comme Georges Scholarios († après 1472), nourri de scolastique occidentale, on peut, au contraire, admettre aisément avec le P. Jugie, qu'il ait « associé la théorie d'Anselme aux raisons des Byzantins » (47). En attendant une monographie de sa doctrine sotériologique, il est permis de s'en tenir à ce jugement. Mais la question ne serait-elle pas de savoir combien ont accueilli cette attitude conciliante parmi ses contemporains?

Jusqu'à nouvel ordre, au total, on peut admettre en fait que le concept et le terme de satisfaction n'ont pas eu cours dans les milieux grecs avant le XIII[e] siècle et n'ont pénétré dans le monde russe qu'au XVIII[e] siècle avec l'école de Kiev (48). Synchronisation tardive et dont l'étonnant serait, dans ces conditions, qu'elle eût comporté beaucoup de profondeur.

---

44. *Byzantion, ibid.* D'après une notice antérieure parue dans *Echos d'Orient*, t. XVII, 1914-1915, pp. 97-103. Cf. *Theol. dogm. chr. or.*, p. 601.

45. *Byzantion, loc. cit.*, pp. 336-337. Où, sans le dire, l'auteur se corrige lui même, puisque dans *Echos d'Orient*, t. XXVII, 1928, p. 396, il retenait comme probable l'attribution à Cydonès d'une traduction du *Cur Deus homo* contenue dans le *Cod. Vallic.* 151.

46. D'après J. MERCATI, *Notizie di Prochoro e Demetrio Cidone*, Rome, 1932, pp. 80 et 90.

47. M. JUGIE, *Théol. dogm. chr. or.*, t. II, p. 691. Pour toutes références le lecteur est renvoyé à deux sermons, l'un sur le Vendredi saint, l'autre sur la fête de Noël, dans *Œuvres complètes*, édit. L. PETIT et M. JUGIE, t. I, Paris, 1928, pp. 140-142 et 230-234. Mais il n'y a rien sur la Rédemption dans l'article de *Scholarios* donné depuis par l'auteur au *Dict. de théol. cath.*, t. XIV, col. 1521-1570.

48. Voir *Le dogme de la Rédemption*, études critiques et documents, pp. 307-308. Cf. L. LADOMERSZKY, *op. cit.*, pp. 25-26. D'après les recherches faites dans les sources par A. BUKOWSKI (1911) et Pl. DE MEESTER (1923-1927) dont les travaux n'ont pas encore été dépassés jusqu'ici.

II. Archaïsme persistant

Comment toutefois s'expliquer, au terme de cette évolution, l'évidente précarité de l' « orthodoxie » sur un point aussi capital (49), dont témoigne à tous les yeux le mouvement « pravoslave » qui expose à de telles déviations un certain nombre de ses représentants? Question plus délicate à résoudre que difficile à poser, mais sur laquelle, au seul nom de l'histoire, il n'est peut-être pas téméraire de jeter au moins quelques lueurs.

Il y a, sans nul doute, lieu de faire intervenir, pour une bonne part, un besoin d'opposition et de particularisme plus désireux de s'affirmer que soucieux de regarder aux moyens. Encore est-il que cette psychologie spéciale, qui est la rançon de tous les schismes, semble inadéquate au problème, puisque, dans le cas présent, elle coïncide avec un réel attachement à la tradition. Que l'action en soit favorisée par l'absence de tout rapport direct avec la pensée catholique et la fréquentation à peu près exclusive des sources protestantes, propres à créer ou entretenir les préjugés natifs de l'Orient contre le monde latin, ce n'est pas douteux. Mais ne reste-t-il pas à déterminer pourquoi cette docilité de l' « orthodoxie » à l'égard de la « science allemande » s'est précisément manifestée sur le point qui nous occupe ici?

A ce phénomène doctrinal, il est naturel d'attribuer une cause du même ordre. De fait, l'état moyen de la sotériologie « orthodoxe » la prédestinait en quelque sorte à prendre un jour, dans les controverses confessionnelles, un rang qu'elle n'eut pas tout d'abord.

Rien n'est mieux fait pour conduire au « modernisme » que l'insuffisance éventuelle de représentations secondaires plus ou moins solidaires avec la foi. Or, il est notoire que le vieux thème des « droits » du démon et des conséquences qu'il entraîne sur la manière de concevoir le plan divin a toujours occupé dans les imaginations orientales une place disproportionnée à sa valeur (50). Ne faudrait-il pas rechercher dans ce défaut d'aliment le secret de certaines réactions?

---

49. De l'accord incontestable qui existe entre l'Église « orthodoxe » et l'Église catholique sur l'ensemble du dogme chrétien on a pu dire qu'il est « fragile, fortuit, exposé à disparaître d'un moment à l'autre sous la poussée de théologiens novateurs... qui peuvent tout à coup remettre en question ce que l'on pouvait considérer comme définitivement acquis par une acceptation à peu près unanime durant un temps plus ou moins long ». M. JUGIE, *Le schisme byzantin*, Paris, 1941, p. 468. N'est-ce pas ici tout particulièrement le cas de faire cette observation?

50. Preuve dans *Le dogme de la Rédemption*, études critiques et documents, pp. 257, 258, 275, 276, 305. Cf. *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age*, pp. 271-287.

En plein XIVe siècle, une curieuse homélie de Grégoire Palamas († 1360) permet, à cet égard, un sondage des plus édifiants. Toute l'*oeconomia* s'y déroule dans le cadre de la lutte victorieuse soutenue par Dieu contre le démon pour nous arracher à son pouvoir (51).

Depuis le « juste » investissement de notre vainqueur sur l'humanité par le fait de la chute et l'obligation — tout au moins morale — qui s'imposait à Dieu de respecter en conséquence la « justice » dans l'œuvre de notre rachat jusqu'à la revanche assurée au genre humain par la sainteté parfaite du Rédempteur, rien n'y manque des éléments du drame traditionnel (52). On y trouve même la ruse divine qui aménage le piège de l'Incarnation en vue de tromper Satan (53) et cette rançon paradoxale qui, au lieu de l'enrichir, a pour effet de le dépouiller en raison de l'injustice dont il se rendit coupable en la percevant (54).

Chemin faisant d'ailleurs, et sans le moindre essai de transition ou de raccord, on y apprend aussi que le Verbe incarné fut le nouvel Adam qui régénère notre nature par son union avec elle et par les exemples de sa vie toute sainte (55), l'agneau divin qui s'immole pour la rémission de nos péchés, le médiateur qui nous sanctifie en nous rapprochant de Dieu (56), le prêtre et la victime sans tache dont le sacrifice réalise notre sanctification et notre délivrance (79), le vainqueur de Satan à la scène de la tentation et qui achève son œuvre dans le mystère de sa descente aux enfers (58). Le tout sous le signe d'une commune nécessité qui encadre les diverses parties du développement. Il serait difficile de concevoir un ensemble moins systématisé.

Or la théologie russe resta longtemps fidèle aux éléments de l'homilétique byzantine. Témoin l'exposé, populaire entre tous, que le célèbre higoumène Joseph Sanina de Volokolamsk opposait encore au commencement du XVIe siècle à d'hypothétiques « judaïsants » (59).

---

51. Sur ses rapports avec saint Augustin, voir *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age*, pp. 303-307.
52. Greg. PAL., *Hom.* XVI, P. G., t. CLI, col. 189-192.
53. *Ibid.*, col 205.
54. *Ibid.*, col. 212.
55. *Ibid.*, col 193-196.
56. *Ibid.*, col. 200-203.
57. *Ibid.*, col. 204.
58. *Ibid.*, col. 208-209.
59. Sur l'histoire confuse de cette « hérésie » . voir J. LEDIT, art. *Russie* dans *Dict. de théol. cath.*, t. XIV, col. 249-256.

Sur la Rédemption et comment Dieu ayant usé de subterfuge envers le démon sauva le monde et le sauve encore. Les hérétiques trouvèrent cette explication indigne de Dieu : Dieu peut faire toutes choses par sa sagesse, mais il est indigne de lui que de le faire par subterfuge et de vaincre le démon par tromperie. Joseph réplique que Dieu ordonna à Moïse de tromper les Egyptiens; Samuel trompa Saül pour couronner David, Judith trompa Holopherne. Joseph fait allusion à d'autres exemples encore. Il ne faut pas se scandaliser des ruses divines.

Dès lors le drame rédempteur de suivre paisiblement son cours. Joseph rapporte donc comment l'un des anges tomba et s'appela le diable. Dieu alors créa l'homme et le plaça dans le paradis... Vient ensuite la création de la femme, le précepte, la chute et la condamnation du genre humain. Dieu, voulant enrayer le mal, envoya le déluge; mais la corruption revint pire qu'auparavant. Dieu envoya la loi, puis les prophètes; mais tout cela fut inutile.

Or, si Dieu avait écrasé le diable par sa puissance, celui-ci aurait pu dire : « Dieu n'est pas plus juste que moi; mais il fait toutes choses par force et par violence; tout comme moi, j'ai été par force vainqueur de l'homme. » ... Alors ... « Dieu prit notre chair afin de purifier notre âme par son âme, notre corps par son corps... » Puis est rapportée la naissance du Sauveur, ses miracles et sa prédication. Le diable s'étonne de voir un homme accomplissant les merveilles d'un Dieu. Il excita contre lui les prêtres et les scribes qui le firent mourir; mais la divinité restait toujours cachée, et ainsi l'âme du Christ fut conduite « par la mort et le diable » en enfer.

Mais c'est au moment de sa victoire apparente que le démon allait être, à son tour, non seulement vaincu, mais juridiquement dépossédé.

Dieu alors leur montra sa divinité et leur parla terriblement, épouvantablement, comme le tonnerre. « Je suis Dieu du Dieu éternel, je suis venu du ciel et je suis devenu homme; montrez-moi mon péché pour lequel vous m'avez tué et pourquoi vous avez conduit mon âme ici... » Epouvantés et étonnés, ils ne purent rien répondre. Dieu alors « les condamna, les envoya au feu, leur lia les mains avec des chaînes de fer », délivra les captifs, monta au ciel, envoya l'Esprit-Saint qui illumina les Apôtres, lesquels prêchèrent l'Evangile.

Ainsi l'homme fut sauvé « comme le pêcheur prend le poisson en mettant un ver pour couvrir l'hameçon ». Dieu, ainsi, couvrit sa divinité avec son humanité et captura l'ennemi (60).

Cette description, d'un archaïsme aussi poussé, ne provient pas d'une source quelconque : le *Prosvêtitel*, dans lequel elle a trouvé

60. *Prosvêtitel* (= « l'Illumination »), IV, édition de Kazan, 1857, ainsi analysé dans J. LEDIT, *loc. cit.*, p. 257.

place, a pu être comparé, pour son caractère et son influence, à notre *Lucidarius* médiéval.

« Cet ouvrage connut longtemps une vogue extrordinaire dans l'ancienne Russie et conserve encore l'estime des historiens de la littérature religieuse... Récemment encore, les historiens russes ne trouvaient pas assez de superlatifs pour chanter ses louanges », et le XVIIe siècle en vit paraître une traduction en ukrainien (61). Succès des plus significatifs quand on prend garde à la pauvre théologie que le crédit fait de la sorte au « bienheureux higoumène » servait à convoyer (62).

En regard de ce tableau mieux fait sans nul doute pour nourrir l'imagination que pour satisfaire l'esprit, pourquoi faut-il que ne se dressât aucune sotériologie rationnelle digne de ce nom? La *Confession orthodoxe* du métropolite Pierre Moghila (1640-1643) n'allait guère, pour le fond, au delà d'un simple catéchisme, à qui suffisaient les expressions encore flottantes du langage scripturaire (63).

Quand l'école de Kiev, sous l'action de Théophane Prokopovitch (1681-1736), ouvrit enfin la voie à la systématisation théologique, ce fut pour se mettre, d'une manière générale, à la remorque du protestantisme allemand (64). Ce qui entraînait, sur le point de la Rédemption, la faveur communément accordée aux formes les plus outrancières de l'expiation pénale, comme, par exemple, la distinction entre la double obéissance active et passive du Christ ou la stricte imputation au Sauveur de toutes peines dues au péché, y compris les souffrances de l'enfer (65). Thèses proprement luthériennes, qui devaient peser encore, au XIXe siècle, sur un manuel d'inspiration aussi traditionnelle que celui de Macaire Boulgakov (66).

Dans un milieu aussi trouble, rien d'étonnant à ce que les intelligences le plus sincèrement désireuses de régénérer l' « orthodoxie » n'aient pas toujours su trouver leur direction ou même qu'el-

---

61. J. LEDIT, *ibid.*, col. 256-261.

62. « Cette vogue, note au passage le P. Ledit (col. 260), était-elle méritée? Peut-être, et justement parce qu'il n'y avait pas mieux. »

63. Voir *Le dogme de la Rédemption*, études critiques et documents, p. 306.

64. " Doctrine très protestantisante ", suivant le P. LEDIT, *loc. cit.*, col. 331, et le même terme revient un peu plus loin (col. 346) sous la plume de son collaborateur, le P. M. Gordillo. Cf. col. 351-355.

65. Preuves dans *Le dogme de la Rédemption*, études critiques et documents, p. 308. Cf. M. JUGIE, *Théol. dogm. chr. or.*, t. II, Paris, 1933, p. 675 et 698-699.

66. Voir A. BUKOWSKI, *Die Genugtuung für die Sünde nach der Auffassung der russischen Orthodoxie*, pp. 13-15.

On en trouve une nouvelle preuve dans Serge BOULGAKOV, *Du Verbe incarné* (Agnus Dei)

les aient pu se méprendre au point de s'exposer aux déviations les moins contestables, à plus forte raison de tourner contre la doctrine catholique le meilleur de son enseignement. Pour prévenir ce double mécompte, la leçon de cette crise ne serait-elle pas d'inviter les théologiens orientaux à resserrer le contact avec l'Occident au lieu d'en ignorer ou d'en fuir le concours?

---

traduit du russe par Constantin Andronikof, Paris, 1943, pp. 243-244. « Cette obéissance (du Dieu-Homme) est omnilatérale : négative au sens d'écarter et de surmonter tout ce qui n'est pas le devoir; positive au sens d'accomplir les volontés de Dieu (obedientia activa), en supportant les souffrances même jusqu'à la mort crucifiée (obedientia passiva)... Pour devenir exhaustive, l'œuvre obédientielle devait tout prendre de l'essence humaine du Dieu-Homme et ne rien laisser en dehors... Afin que l'obéissance puisse devenir exhaustive la vie même doit s'achever, c'est-à-dire être interrompue par la mort, et elle doit être elle-même donnée au nom de l'obéissance. » Il est vrai que l'auteur n'insiste pas sur la valeur sotériologique de cette double soumission; mais son langage n'en relève pas moins du thème protestant.

Cette parenté jusque-là discrète s'affiche crûment lorsque le Fils de Dieu nous est présenté comme « chargé de toute la colère divine contre le pêché qu'il portait » (p. 286) et « ce châtiment — tout comme l'assomption du péché — passe pour l'équivalent de ce qui eût été propre à l'humanité, c'est-à-dire des tourments de l'enfer » (p. 296).

DEUXIÈME PARTIE

PROBLÈMES DE THÉOLOGIE POSITIVE

CHAPITRE PREMIER

HÉTÉRODOXIE DES PÉLAGIENS ?

Assez communément, chez les historiens les mieux qualifiés, la manière dont le pélagianisme a conçu la grâce est mise en opposition plus ou moins formelle avec la doctrine catholique de la Rédemption. Rien, à n'en pas douter, n'est plus conforme aux perspectives habituelles de notre systématisation dogmatique : une anthropologie comme la sienne, où disparaissait la faute originelle, ne devait-elle pas forcément compromettre l'œuvre du Christ qui a pour but d'y remédier? Pour vraisemblable que cette conclusion puisse paraître au regard de notre logique, encore faudrait-il prendre la peine de l'établir autrement qu'*a priori*. Or il se trouve que la preuve, en général, est loin de présenter la rigueur qu'exigerait la gravité de l'affirmation.

> ... Il ne faisait aucune allusion à une grâce quelconque du Christ, lit-on dans J. Schwane, si bien que, si Pélage n'était sorti de la notion qu'il donnait de la grâce, le rédempteur aurait perdu toute importance dans son système. De même que le péché d'Adam n'avait eu sur toute la race qu'une influence extérieure de mauvais exemple, de même la promulgation de la loi évangélique du Christ, ses exemples de vertu n'auraient servi qu'à déterminer extérieurement le monde vers le bien (1).

1. J. SCHWANE, *Histoire des dogmes*, trad. A. Degert, t. III, Paris, 1903, p. 147.

Outre pourtant que, dans cette analyse, il s'agit beaucoup moins d'un exposé que d'une critique doctrinale, celle-ci est-elle par elle-même commandée par un concept très large, où Rédemption est pris comme synonyme de salut par le Christ? Si vraiment Pélage et ses adeptes avaient poussé le rationalisme jusque-là, ce n'est pas seulement le dogme de la Rédemption, mais le christianisme tout entier qui serait en cause : à force de jouer à plein, l'*argumentum ex consequentiis* en arrive à dépasser le but. Dans la mesure où ce raisonnement porte sur l'œuvre rédemptrice au sens proprement dit, on devine, au surplus, que l'auteur la considère dans l'ordre de son appropriation subjective et non sur le plan objectif de sa réalisation (2).

Une méthode analogue préside encore à la présentation — passablement différente d'ailleurs — que le P. Hedde fait du système pélagien.

D'après l'auteur, « on [y] aboutit à abolir la notion chrétienne de la Rédemption. Sans doute les pélagiens parlent beaucoup de Rédemption; ils ont conservé le mot, non la chose ».

Et voici comment se justifie cette imputation : « Ils parlent, concède-t-il, de la rémission des péchés fondée sur la mort du Christ. » Ce qui est, sans conteste, l'essentiel de la foi chrétienne en la Rédemption : le symbole, dit-il, rien de plus!

> Mais leur façon de comprendre le péché et l'effet du péché sur l'homme les contraint à entendre cette rémission dans le sens nominaliste de *non-imputation* des péchés commis; elle n'est qu'une justification *extérieure*. Pélage dit que, par cette grâce, les péchés passés sont remis; mais il ne dit pas que les péchés futurs seront évités et surmontés.
>
> ... Ainsi le Christ n'est plus un principe vivant, créateur et sanctificateur; il est simplement un modèle qui nous encourage à nous perfectionner dans la justice et à devenir meilleurs... Donc tout est le fait de l'homme..., la grâce n'est pas autre chose que l'influence exercée sur l'homme par l'exemple du Christ (3).

Quoi qu'il en soit de ces déductions, que l'on n'a pas à examiner ici, toujours est-il qu'en transportant le débat sur le problème de la grâce actuelle et de la justification, alors qu'il s'agissait de mon-

2. En effet, notre critique de continuer que « le sens profond, l'importance de la rédemption et du christianisme disparaissent », dès lors que le salut est possible « sans la nécessité de la foi du Christ et de sa grâce » (p. 148).

Cf. p. 149, où l'on voit que Julien finit par admettre « la nécessité de la grâce actuelle extérieure, parce qu'il comprit bien que, sans cette grâce, la rédemption opérée par l'Homme-Dieu devenait superflue ».

3. R. HEDDE, art. *Pélagianisme*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. XII, col. 684.

trer que le pélagianisme abolit « la notion chrétienne de la Rédemption », le P. Hedde passe *de genere ad genus*. Glissement d'autant plus sensible que, chemin faisant, la valeur de la mort du Christ pour la rémission de nos fautes est expressément mise *in tuto*.

Une fois la chute niée, argumente également par une autre voie J. Tixeront, la Rédemption ne se comprenait plus. Car, dans le système de Pélage, les individus pouvaient bien avoir besoin de rachat; mais la nature humaine, n'étant point déchue dans notre premier père, n'en avait pas besoin. Il devenait dès lors inutile que le Verbe s'unît à elle pour lui rendre, en lui et par son contact (?), la sainteté et l'immortalité; Jésus-Christ n'était plus à son égard une nouvel Adam qui réparait ce que le premier avait détruit. L'enfant dans le baptême, recevait peut-être une génération plus haute; mais il n'était pas proprement régénéré, il ne renaissait pas de la mort à la vie : tout le langage chrétien se trouvait bouleversé.

Cette vie nouvelle d'ailleurs, la grâce de Jésus-Christ n'en était pas le principe intime et profond... Le Christ restait bien le maître qu'il fallait écouter et le modèle qu'il fallait imiter : il n'était plus la force qui soulevait l'âme et la flamme qui entretenait sa charité. Rien, dans une pareille conception, pour la bonté du créateur, pour la richesse de la Rédemption (4).

De semblables appréciations ne sont, du reste, pas rares chez les historiens protestants, que leur culte exclusif de l'augustinisme prédispose, dans l'espèce, à la sévérité (5). Mais, dans les milieux catholiques surtout, l'hétérodoxie du moine breton en la matière est comme une sorte d'axiome qui ne se discute pas. C'est au point que le nom de Pélage est associé par un certain nombre de manuels à celui des sociniens (6) et que la « sotériologie pélagienne », où « la Rédemption n'était qu'un bon exemple », a pu servir d'argument comparatif à un historien du byzantinisme pour absoudre par contraste celle de Nestorius (7).

---

4. J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, t. II, Paris, 9e édition, 1931, pp. 448-449.

5. Ainsi Ad. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. III, 3e édition, pp. 180 et 187-189. En revanche, on ne rencontre rien de tel dans Fr. LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4e édition, Halle, 1906, pp. 418-422.

6. Par exemple, Fr. DIEKAMP, trad. Hoffmann, *Theol. dogm. manuale*, Paris et Tournai, 1933, p. 351; B. BARTMANN, *Précis de théologie dogmatique*, trad. Gautier, t. I, Paris, 1941, p. 415. — Cf. Ed. HUGON, *Le mystère de la Rédemption*, Paris, 6e édition, 1927, p. 166. Position conservée par l'auteur dans *Tract. dogm.*, Paris, 10e édition, 1935, t. II, p. 654. Mais, un peu plus haut (*ibid.*, pp. 647-648), les pélagiens étaient simplement rapprochés des « rationalistes » comme déformant le concept de satisfaction et par là distingués des sociniens qui en nieraient seuls la réalité.

Cette assimilation, quelque hâtive qu'elle soit, ne laisse pas de remonter au premier jour. Témoin le socinien Jean Crell, qui éprouvait déjà le besoin d'élever une protestation contre l'affinité pélagienne qu'il savait imputée à la secte sur le témoignage de Driédo. *Responsio ad librum Hug. Grotii de satisfactione Christi* (1623), dans *Johannis Crellii Franci opera omnia*, t. IV, Irénopolis (Amsterdam), post annum Domini 1656, p. 142.

7. M. JUGIE, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1912, pp. 219-220.

En réalité, pour ceux du moins qui l'ont étudié de plus près, il s'en faut que le cas soit tellement clair. La preuve en est que, vers le dernier tiers du XIXe siècle, une controverse publique sur ce point mit en opposition d'honorables savants catholiques allemands. Contre les deux spécialistes les plus réputés de la dogmatique pélagienne, Fr.-J. Wörter et Fr. Klasen, qui s'accordaient à lui imputer une grave méconnaissance de la foi chrétienne en l'œuvre rédemptrice du Christ (8), un jeune auteur qui, par la suite, devait se classer en bon rang parmi les maîtres de la théologie positive, le docteur J. Ernst, croyait pouvoir demander aux textes les éléments d'une réhabilitation (9). Discussion très serrée qui semble à peu près inconnue parmi nous (10) et dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle inviterait à reprendre ce vieux problème, alors même que des données nouvelles n'auraient pas surgi depuis lors qui permettent de le renouveler.

A vouloir procéder en toute riguer, il faudrait entendre séparément chacun des docteurs pélagiens. Mais les particularités qui la distinguent (11) sont peu de chose, au total, à côté de ce qui les unit, de telle sorte que — sauf à noter, s'il y avait lieu, ce que l'un ou l'autre peut offrir de personnel — on ne risque pas de leur faire tort en les groupant dans un tableau d'ensemble, où normalement d'ailleurs, parce qu'il est de tous le plus important et le mieux connu, Pélage est appelé à tenir le rang central.

I. Témoignage de saint Augustin

Par la force des choses, quel qu'en soit l'objet, toute enquête sur le pélagianisme est largement tributaire de saint Augustin. Avec ses jugements personnels sur le fond de la controverse, ne lui doit-on pas bien des textes de ses adversaires qu'on ne connaît plus autrement? Mais il est bien évident que le choix des docu-

---

8. Fr. J. WOERTER, *Der Pelagianismus nach seinem Ursprung und seiner Lehre*, Fribourg-en-Br., 2e édition, 1874, pp. 380-391 (à rapprocher de J. L. JACOBI, *Die Lehre des Pelagius*, Leipzig, 1842, p. 36); Fr. KLASEN, *Die innere Entwicklung des Pelagianismus*, Fribourg-en-Br., 1882, pp. 283,-288. Celui-là exprimait d'ailleurs, à cet égard, quelques réserves qui ne se trouvent plus chez celui-ci.

9. J. ERNST, *Pelagianische Studien*, II : *Der Pelagianismus und der Erlosungstod Christi*, dans *Der Katholik*, t. LXV, 1885, I, pp. 241-269.

10. Il n'en est fait aucune mention, même à titre bibliographique, à l'article *Pélagianisme*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. XII, col. 714-715, et pas davantage dans *Lexikon für Theologie und Kirche* art. *Pelagianismus*, t. VIII, col. 63-65.

11. Elles sont indiquées dans Ad. HARNACK, *op. cit.*, pp. 176-178. Aucune, du reste, n'intéresse le présent sujet, qui ne joue naturellement qu'un rôle très secondaire dans la synthèse anthropologique de l'auteur.

ments qu'il leur emprunte lui est dicté par ses propres conceptions, autant que les réfutations qu'il leur oppose. Ni l'un ni l'autre, par conséquent, ne sauraient être accueillis que sous le bénéfice d'un contrôle judicieux.

Aussi bien les appréciations péjoratives portées contre la sotériologie pélagienne le sont-elles principalement sur son autorité. Verdict si peu ferme, au demeurant, que Fr. Klasen se montre surpris que le grand docteur n'y ait pas aperçu l'erreur sur la réalité de laquelle il s'est lui-même fait une conviction (12). Aussi bien n'est-il pas un argument de la partie adverse que le docteur Ernst n'ait pu rétorquer. Ce qui prouve tout au moins qu'il est permis à un arbitre impartial de voir ce qui en est.

Un point certain peut servir de base à cette enquête : c'est que l'article de la Rédemption n'est jamais entré pour rien ni dans les charges portées contre Pélage par ses accusateurs officiels, ni dans ce que l'autorité ecclésiastique a cru devoir retenir pour motiver les censures dont il fut l'objet. Grâce à la relation minutieuse qu'en a faite saint Augustin, nous sommes parfaitement renseignés tant sur les débats qui se déroulèrent au concile de Diospolis, où le moine breton fut tout d'abord absous, que sur les griefs qui amenèrent sa condamnation définitive par l'épiscopat d'Afrique et par le Siège Romain (13). Autant il y est abondamment question de l'état du premier homme et de l'héritage funeste encouru par toute sa descendance, ou des forces et des limites de notre libre arbitre dans l'ordre du bien, de la grâce que Dieu nous accorde pour cela et de ses rapports avec nos mérites, autant en est absente la doctrine de la Rédemption. Preuve sans nul doute que l'enseignement de Pélage n'inspirait pas d'alarmes à ce sujet (14).

Il est difficile d'exagérer l'importance de cette première constatation. Elle place, en effet, les détracteurs actuels de Pélage en présence d'un double problème : celui d'expliquer, d'une part, comment à son ministère de directeur spirituel et à son culte prédominant — aussi incontestable que mal conçu — pour la perfection de la vie chrétienne (15), ce moraliste put associer un intérêt spécial pour une question aussi spéculative que celle de la Rédemption, qui ne retenait alors l'attention de personne et dont le rapport avec

---

12. KLASEN, *op. cit.*, p. 284.
13. Analyse dans J. TIXERONT, *op. cit.*, t. II, pp. 450-459.
14. Cf. G. de PLINVAL, *Pélage*, Lausanne, 1943, pp. 167-251, où seul « l'enseignement moral » du moine breton entre dans son rôle de « réformateur » et de « novateur ».
15. Voir *Dict. de théol. cath.*, t. XII, col. 679.

l'action religieuse vers laquelle tendait son effort était loin de paraître immédiat; celui de justifier, en second lieu, la carence de l'Eglise, qui, pour élémentaire qu'en fût encore la formule, était dès lors en possession d'une foi profonde qu'elle tenait des Ecritures, qui rendrait inconcevable l'inconscience ou l'indifférence dont elle eût fait preuve, s'il avait réellement existé, devant le rationalisme total que des critiques tard venus se croient assez perspicaces pour découvrir aujourd'hui chez un personnage que ses tendances ou ses erreurs plus apparentes lui rendaient par ailleurs à bon droit suspect. Il y a là une somme d'invraisemblances qui atteint les proportions d'une véritable impossibilité.

De fait, c'est tout juste dans quelques recoins obscurs de la controverse que l'accusation a pu réunir un semblant de dossier. Mais il n'est pas une des pièces à conviction ainsi ramassées qui se révèle de bon aloi.

A lire superficiellement la lettre qu'il adressait au pape Innocent I[er] (417), au moment où sa situation était le plus critique, on pourrait croire que la question est expressément résolue par l'aveu de l'intéressé. Pélage y reconnaît qu'un double grief est formulé contre lui, dont il énonce le premier dans les termes suivants :

> ... Unum quod negemus parvulis baptismi sacramentum et absque *redemptione Christi* aliquibus regna caelorum promittamus (16).

Mais cette illusion d'optique est aussitôt dissipée par la réponse apologétique faite par l'auteur à cette inculpation.

> Quis ille tam impius est qui cuiuslibet aetatis parvulo interdicat communem humani generis redemptionem ?

Il n'est peut-être pas certain que le *status quaestionis* tel qu'il se présentait alors soit ici adéquatement résumé. Toujours est-il que ce texte coupe court à toute méprise éventuelle sur l'objet du débat. Dans le style de l'époque, la *redemptio* qui est ici en cause ne désigne pas autre chose que le baptême (17), dont sa négation de la tache originelle amenait, en effet, le novateur breton à réduire la nécessité. Nous restons ainsi dans les lieux communs du pélagianisme traditionnel.

Mais le rôle dévolu au baptême ne suppose-t-il pas la reconnais-

---

16. PELAG., *Epist.*, *P. L.*, t. XLVIII, col. 610.
17. Cf. AUG., *De pecc. meritis et remiss.*, I, XXXV, pp. 63-65, *P. L.*, t. XLIV, col. 146.

sance de l'œuvre rédemptrice, dont il n'est que l'application dans l'ordre sacramentel? La protestation indignée de Pélage montre qu'il avait, au moins en principe, pleine conscience de ce lien. En réalisait-il exactement la rigueur ou les conditions? Ce n'est pas aussi sûr, puisqu'il semble bien avoir pris facilement son parti — sinon volontairement caressé l'hypothèse — de régimes exceptionnels, dont la réalité suffisait trop à sa nature positive pour qu'il éprouvât le souci de les accorder à l'économie générale du dogme chrétien. Et peut-être aperçoit-on, de ce chef, par quel biais le mystère de la Rédemption, qui n'avait pas de rapport direct avec ses vues personnelles, pouvait y être — ou paraître — indirectement mêlé.

Quoi qu'il en soit de ses attaches lointaines ou de ses répercussions possibles, pour le moment la question n'était pas là. Non content de la dénégation qu'on vient de lire, pour se disculper d'une manière plus précise, l'hérésiarque renvoyait le pape à la lettre par lui écrite à saint Paulin de Nole une douzaine d'années plus tôt (405), dans laquelle, assurait-il, *trecentis forte versibus nihil aliud quam Dei gratiam et auxilium confitetur nosque nihil omnino boni facere posse sine Deo.* Absolue nécessité de la grâce et totale impuissance de l'homme sans le secours divin : proclamer ces deux principes qu'il croyait y avoir surabondamment affirmés, c'était assurément répondre, dans la pensée de Pélage, aux reproches essentiels qu'on lui adressait. Et la preuve est faite par ailleurs que tel était bien le plan sur lequel se déroulait la controverse à ce moment-là.

Cette pièce est aujourd'hui perdue. Mais saint Augustin qui l'avait eue sous les yeux, s'est expliqué formellement à son endroit.

J'ai lu cette lettre et j'ai constaté qu'elle ne s'étend, presque d'un bout à l'autre, que sur les ressources et possibilités de la nature, et que c'est en cela qu'elle fait à peu près uniquement consister la grâce. Quant à la grâce chrétienne, s'il en prononce le nom, c'est d'une manière tellement brève qu'il semble plutôt avoir peur de la taire. Veut-il l'entendre de la rémission des péchés ou encore de l'enseignement du Christ, dans lequel entrent aussi ses exemples, comme il le fait dans quelqu'un de ses opuscules, ou bien croit-il qu'elle comporte un secours surajouté à notre nature et à la simple doctrine du Christ en vue de faire le bien par l'inspiration d'une ardente et lumineuse charité? On ne le voit absolument pas (18).

Pour l'évêque d'Hippone également, c'est donc toujours de la grâce et des forces de liberté qu'il s'agit. On retrouve ici les principales modalités de la « grâce » pélagienne dont il a si souvent dé-

---

18. AUG., *De gratia Christi*, I, XXX-V, 38, *P. L.*, t. XLIV, col. 378.

pisté l'équivoque (19). « Grâce » éphémère, qui consisterait chez l'homme dans la rémission de ses fautes accordées au pécheur une fois pour toutes; « grâce » tout extérieure, qui comporte seulement l'influence du Christ docteur et modèle : voilà ce dont il reprochait à son adversaire de se contenter et contre quoi il réclamait la nécessité d'un secours divin intérieur et de caractère perpétuel qui rendrait la volonté capable de faire le bien. Sur la question de fait, l'appréciation est naturellement différente entre les deux partenaires; mais l'un et l'autre sont en parfait accord pour situer le débat sur le même terrain.

Il est vrai que la doctrine et l'exemple du Christ interviennent dans la discussion. Mais ce serait un rapprochement fallacieux d'en appeler pour autant aux catégories modernes que les réminiscences du rationalisme socinien risquent trop de nous imposer. Entre l'hérétique et son contradicteur, le seul problème qui se pose est celui de la *gratia christiana :* la seule question qui les divise est de savoir en quoi consiste l'œuvre du Christ, non pas en soi, mais en nous et pour nous, en déterminant si elle se réduit à une action d'ordre extrinsèque ou s'il faut y ajouter une motion interne, qui atteindrait, pour les appliquer à leur objet, les ressorts intimes de notre volonté. Bref, en termes d'école, c'est le caractère de la Rédemption subjective et non pas celui de la Rédemption objective qui était en jeu et la conception tout empirique à laquelle Pélage réduisait notoirement celle-là n'est aucunement inconciliable, s'il arrivait qu'il fût constant par ailleurs, avec un concept exact de celle-ci.

Or si, telle qu'elle nous est connue, l'œuvre des disciples de Pélage atteste bien qu'ils ne faisaient pas un moindre cas des exemples du Rédempteur, rien ne laisse entendre qu'ils aient, plus que le maître, méconnu cette différence essentielle des plans.

Comme indice du contraire, on a fait état des lacunes qui se remarqueraient dans certains exposés de Julien d'Eclane où la Rédemption par le système de la croix devait le plus naturellement s'énoncer. Mais est-il rien de plus difficile à manier que l'argument négatif? Avant de transformer en réticence un fait de prétérition, même s'il est matériellement certain, ne devrait-on pas s'assurer, au préalable, qu'il en porte le caractère formel? Or ceci ne peut se juger qu'en se plaçant au point de vue de l'auteur, qui peut fort bien n'être pas toujours le nôtre sans être pour cela tendancieux.

---

19. Voir le canon du concile de Carthage, dans DENZINGER-BANNWART, n° 104.

Une porte est ainsi ouverte à l'examen des circonstances, qui risque de modifier du tout au tout la signification d'un cas donné.

Le moins qu'on doive reconnaître *a priori*, c'est que, pour copieux qu'il soit, l'héritage littéraire de Julien est, malgré tout, non seulement très incomplet, mais nécessairement partial plus encore que partiel. En elle-même, son œuvre était tout entière inspirée par la polémique contre saint Augustin. Au surplus, il n'en subsiste que des traits recueillis par ce dernier. Même sans faire intervenir aucune considération désobligeante, il s'ensuit que le choix de ces morceaux est fatalement commandé par la controverse relative à la grâce qui les mettait aux prises. Ce qui impose un minimum de réserve à qui veut y chercher la pensée de l'auteur sur d'autres articles, dont il avait peut-être ses raisons pour se désintéresser, au moins dans une certaine mesure, en ce moment.

De fait, la doctrine de la Rédemption n'y est effleurée qu'en un petit nombre d'*obiter dicta*. Mais il n'est pas trop malaisé d'établir que, remis dans leur ambiance, les passages au nom desquels on a prétendu le convaincre ou le suspecter d'hétérodoxie n'autorisent en rien pareil verdict.

Soit, par exemple, ce développement, où l'évêque d'Eclane, après avoir accusé son contradicteur de compromettre le libre arbitre en enseignant que la chute nous fit perdre la *libertas* dont nous jouissions dans l'état primitif, croit à son tour désarmer ses critiques en lui montrant que la foi en la grâce ne lui est nullement étrangère : *Gratiam ergo Christi multiplicem confitemur.* « Multiples », en effet, sont les dons divins qu'il range dans cette catégorie, savoir tout d'abord le fait de notre création *ex nihilo*, puis le privilège de la raison dont le libre arbitre est le complément. A quoi s'ajoutent encore d'autres *beneficiorum augmenta*. Le principal est l'*adiutorium* de la loi, qui éclaire et soutient en nous, contre les obscurités et les tentations, le *rationis lumen*. Série de « bienfaits » au terme desquels vient enfin celui de l'Incarnation.

Ad istius ergo gratiae, id est divinae benevolentiae..., plenitudinem spectavit ut Verbum caro fieret et habitaret in nobis. Reposcens enim Deus ab imagine sua amoris vicem palam fecit quam totum in nos egisset affectu, ut vel sero redamaremus eum qui, commendans charitatem suam nobis (*Rom.*, V, 8), Filio suo non pepercit, sed pro nobis illum tradidit (*ibid.*, VIII, 32), pollicens quia, si voluissemus deinceps voluntati eius obedire, Unigeniti sui praestaret nos esse cohaeredes (*ibid.*, 17) (20).

---

20. AUG., *Cont. Iul. opus imperfectum*, I, 94, *P. L.*, t. XLV, col. 1111.

Il est clair que les deux mystères connexes de l'avènement et de la mort du Fils de Dieu sont présentés dans ce texte sous l'angle de la charité divine dont ils procèdent et corrélativement de l'amour qu'ils doivent, en retour, provoquer de notre part. Mais de quel droit voudrait-on que l'auteur, vu son thème, fût obligé — ou seulement invité — à s'expliquer ici à fond sur l'œuvre de notre Rédemption? Dès là que ce qu'il dit est un élément du donné chrétien — et qui pourrait en douter? — il n'y a pas lieu de supposer qu'en le mettant en valeur à ses fins actuelles, il entend exclure ce qu'il n'en dit pas.

Ailleurs également, l'économie chrétienne, dans son ensemble, paraît être, pour l'évêque d'Eclane, surtout une leçon : *ut quos praeceptis non correxerat* [*Deus*] *beneficiis obligaret* (21). Mais on ne prend pas garde qu'il s'agissait uniquement là pour lui de montrer l'échec de l'ancienne loi dans la régénération morale du libre arbitre et la valeur supérieure à cet égard du christianisme, qui commence par promettre à l'homme le pardon de ses péchés antérieurs et lui offre ensuite des subsides plus efficaces pour les éviter à l'avenir. Considération toute pédagogique et qui se suffit à elle-même sans qu'il soit nécessaire d'en appeler à la Rédemption opérée par le sang du Christ : il n'y a, dès lors, aucune conclusion à tirer du fait qu'on ne l'y voit pas intervenir.

Plus impressionnant, à première vue, que ces lacunes tout au moins problématiques est un texte positif dont Ad. Harnack fait état, aux côtés du précédent, pour imputer à Julien la théorie rationaliste de la Rédemption par l'exemple (22). *Tolle exempli causam*, écrit le disciple de Pélage à l'adresse de saint Augustin, *tolletur ei pretii quod pro nobis factus est* (23). N'est-ce pas la preuve que, pour l'auteur de cette apostrophe, c'est l'*exempli causa* qui fait le sens et l'objet du *pretium* — et chacun sait de reste que ce terme est consacré par l'Ecriture pour désigner synthétiquement l'œuvre de notre Rédemption — puisque celui-ci tombe, à ses yeux, aussitôt que tombe celui-là !

Raisonnement très plausible, à n'en pas douter, mais où le contexte fait apparaître un parfait contre sens. Julien est ici en train d'accuser son adversaire d'apollinarisme, sous prétexte que, pour épargner au Christ la tare de la concupiscence charnelle, il serait

21. *Ibid.*, II, 222, col. 1239.
22. Ad. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. III, p. 187, note 2.
23. AUG., *Cont. Iul.*, V, XV, 58, *P. L.*, t. XLIV, col. 815.

acculé par la logique à lui refuser toute sensibilité corporelle (*carnis sensus*) et, en lui attribuant ainsi une *natura dissimilis,* le rendrait incapable de donner à la nôtre l'exemple dont elle avait tant besoin (24). Thème cher aux pélagiens, mais qui n'est pas leur monopole et ne signifie toujours pas qu'il épuisât, à leurs yeux, tout le mystère de la Rédemption.

Au contraire, cette petite ligne laisse entrevoir, chez son auteur, un arrière-plan d'orthodoxie catholique. Poussant, en effet, contre l'évêque d'Hippone sa pointe *ad hominem,* Julien de lui objecter que sa christologie ne ruine pas seulement l'exemple du Sauveur par le fait qu'il n'est plus un homme comme les autres, mais qu'elle détruit le *prétium* qu'il a fourni pour nous. Dès là qu'il n'eut pas une véritable chair, comment aurait-il pu verser pour nous son sang libérateur? Sophisme assurément, mais qui est bien dans la manière de l'auteur et suit la ligne de sa présente argumentation.

On objectera peut-être que saint Augustin paraît s'y être mépris et que sa réplique a tout l'air de confirmer le subjectivisme sotériologique de Julien.

> Non est mirum quod solum exemplum ponis in Christo, qui praesidium gratiae quo erat plenus oppugnas (25).

Mais tout porte à croire que cette parade agressive ne vise que la position prise par son contradicteur dans sa manière d'argumenter. Au subtil dialecticien qu'est, de son côté, l'évêque d'Hippone, il ne déplaît pas d'y signaler, en passant, comme un trait de mœurs chez le docteur pélagien, qui, pour l'instant, semble ne retenir du Christ que le *solum exemplum* et néglige le *praesidium gratiae* que nous lui devons. Ce n'est là pourtant qu'un accessoire dans le débat. La preuve en est qu'Augustin déserte aussitôt ce champ de bataille pour en revenir au problème de la concupiscence et du secours intérieur qui nous est nécessaire afin d'y résister. C'est dire que, pour lui, toute la question reste sur le terrain de la Rédemption subjective. Nul doute qu'il aurait eu d'autres accents s'il avait réellement cru que son adversaire mît en cause la valeur du mystère de la croix dans le plan du salut.

En regard de ces témoignages plus ou moins défavorables à l'orthodoxie des pélagiens, aussi bien le docteur Ernst a-t-il pu glaner,

---

24. *Ibid.,* 55-57, col. 814-815.
25. *Ibid.,* 58, col. 815-816.

à titre de contrepoids, dans le dossier de la controverse pas mal de textes opposés. En effet, non content d'imposer aux pécheurs, en termes généraux, le devoir de *currere ad Christum* pour trouver dans le baptême la rémission de leurs fautes (26), à maintes reprises, on voit Julien se référer aux enseignements les plus caractéristiques de saint Paul sur la valeur expiatoire de la croix. C'est ainsi qu'il utilise *Rom.*, V, 8-9 (27), *II Cor.*, V 19 (28), et encore *Rom.*, IV, 25 (29), en prolongeant ces textes, à l'occasion, par des gloses de même esprit (30).

Quel qu'en soit l'intérêt, ces indications fugitives ne sauraient pourtant suffire, en raison tout à la fois de leur nombre assez restreint et de leur caractère trop peu précis, à dirimer le procès. Ce qui leur donne une importance décisive, c'est que l'évêque d'Hippone, en nous les transmettant, n'ait jamais cru pouvoir y soupçonner une feinte ou y dénoncer une contradiction. Par où le catholicisme de Julien sur ce point, qui n'était jusque-là qu'une probabilité, s'élève au niveau d'un fait certain.

Il arrive même à saint Augustin de confirmer indirectement par le sien propre le témoignage de son partenaire en exploitant contre lui tels ou tels textes similaires comme des prémisses de tout repos. Ainsi lorsque, pour établir l'existence du péché originel chez les enfants, il renvoie Julien à *Rom.*, V, 8 : *Quoniam, cum adhuc peccatores essemus, Christus pro nobis mortuus est*, complété par *II Cor.*, V. 14 : *Quoniam, si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt*. D'où il tire cette induction :

> Vide quid consequens esse voluit ut intelligantur omnes mortui, si pro omnibus mortuus est. Quia ergo non in corpore, restat ut in peccato esse mortuos omnes, pro quibus mortuus est, nemo neget... Quapropter, si nullum trahunt peccatum parvuli, non sunt mortui. Si non sunt mortui, non est mortuus pro eis qui non est mortuus nisi pro mortuis.

Pareil raisonnement serait inconcevable si l'adversaire auquel il s'adresse n'en reconnaissait la majeure implicite, savoir que le Christ est mort pour les pécheurs. Aussi bien l'évêque d'Hippone, en cours de route, marque-t-il expressément que Julien ne le contestait pas,

26. *Cont. Iul. opus imperfectum*, I, 64, *P. L.*, t. XLV, col. 1087.
27. *Cont. Iul.*, VI, IV, 8, *P. L.*, t. XLIV, col. 825.
28. *Ibid.*, 9, col. 826, où ce passage est immédiatement rapproché de *Rom.*, V, 11.
29. *Cont. Iul. opus imperfectum*, II, 154 et 162, *P. L.*, t. XLV, col. 1207 et 1210.
30. Voir *Ibid.*, II, 225, col. 1241 : « Pro peccato mortuus est, id est propter peccata nostra » et 170, col. 1214 : « Mori dignatus est pro nihil boni merentibus ».

sauf à en éluder la conséquence par une opportune et arbitraire distinction.

Hoc tu dictum exceptis parvulis vis putari... Respondebis non pro solis peccatoribus mortuum, quamvis sit etiam pro peccatoribus mortuus. Quod quidem nusquam legis in divinis auctoritatibus... Tu dicis etiam pro peccatoribus mortuum : ego dico nonnisi pro peccatoribus (31).

En un mot, si pélagiens et catholiques divergent sur l'extension de l'œuvre rédemptrice, ils sont en plein accord sur le fait, savoir qu'elle se réalise dans et par la mort expiatoire de Jésus. Imaginera-t-on qu'Augustin ait pu raisonner de la sorte (32) sans être sûr que son raisonnement ne portait pas à faux?

Il est vrai que l'évêque d'Hippone témoigne autre part d'alarmes qui ont paru propres à infirmer cette conclusion. Ne reproche-t-il pas aux hérétiques d'assurer aux « saints » de l'Ancien Testament la vie éternelle indépendamment du Christ? Ce qui lui paraît une atteinte ou une menace dirigée contre le rôle salutaire que la révélation chrétienne accorde à la mort de ce dernier.

Pélage, en effet, se plaisait à distinguer les trois régimes religieux sous lesquels avait vécu l'humanité : loi naturelle, loi mosaïque, loi chrétienne, afin de montrer que l'exercice du libre arbitre formait la base commune de chacun d'eux. Tout d'abord l'homme se conduisit *duce ratione*. Ce moyen naturel fut ensuite soutenu par le secours de la loi écrite, dont l'insuffisance devait enfin être corrigée par le souverain magistère du Fils de Dieu (33).

A quoi saint Augustin d'opposer avec insistance l'autorité de saint Paul, qui nous prescrit de reconnaître le Christ comme « l'unique médiateur » (*I Tim.*, II, 5; Cf. *I Cor.*, XV, 22). Il n'est donc pas permis à un chrétien d'exclure les anciens justes *a gratia mediatoris* (34). Sans quoi, on arriverait à dire, avec *Gal.*, I, 21 : *Ergo Christus gratis mortuus est* (35).

On voit assez par là que le problème est, encore ici, posé *in recto* sur le plan du secours divin dont l'homme ne saurait se passer en

---

31. *Cont. Iul.*, VI, IV, 8, *P. L.*, t. XLVI, col. 825.

32. Cf. *ibid.*, III, III, 9, où l'auteur parle de *pretium*, sans dire que Julien l'ait nié. Un semblable phénomène se constate encore *ibid.*, VI, IV, 8; V, 11 et XXIV, 77-79, col. 825, 830-831 et 869-870.

33. Voir le long texte cité dans *De gratia Christi et de peccato originali*, II, XXVI, 30, t. XLIV, col. 400. Cf. *Cont. Iul.*, VI, XXIV, 81, col. 872; *Cont. duas epist. pelag.*, I, VII, 12 et XXII, 69; II, II, 2; III, IV, 11; V, 5, et IX, 25, *ibid.*, col. 556, 569, 572, 595, 599 et 608.

34. *De gratia Christi et de peccato originali*, II, XXVI, 31, *P. L.*, t. XLV, col. 400.

35. *Cont. Iul.*, VI, XXIV, 81, *ibid.*, col. 872, Cf. *De natura et gratia*, I, I, 1, *ibid.*, col. 248; *Cont. duas epist. pelag.*, I, VII, 12 et XXI, 39, *ibid.*, col. 555 et 569; *Cont. Iul.*, VI, IX, 24, col. 836-837.

aucune circonstance plutôt que sur la manière dont l'œuvre du Christ nous en prouve le bienfait. S'il y est question de son sang rédempteur, c'est parce que telle est la forme concrète sous laquelle son œuvre de médiation se présente dans l'Ecriture dont l'évêque d'Hippone aime à se servir et aussi parce que là est la source d'où découle la grâce qu'il tient à revendiquer, mais sans qu'il en résulte pour autant que ce point précis fût nié par les pélagiens. Aussi bien cette négation ne leur est-elle formellement imputée nulle part : c'est tout au plus une conclusion à laquelle sa dialectique voudrait les acculer. Saint Augustin ne parle donc plus dans ce texte en témoin de leur hétérodoxie, mais — ce qui est tout différent — en juge qui apprécie de son point de vue personnel la portée des principes dont ils se réclament sans assez de précautions.

Est-il sûr, au demeurant, que ce jugement péjoratif, dans la mesure où il est formulé, soit d'une stricte rigueur? A moins de poser en règle qu'il faut obligatoirement parler de tout à propos de tout, les pélagiens, sur le plan expérimental qui était le leur, pouvaient bien maintenir la valeur pratique de la loi naturelle et mosaïque sans qu'on pût leur faire grief de taire la source dogmatique d'où elle tient, au fond, sa vertu (36).

D'autant que la position adoptée par l'évêque d'Hippone à cet égard serait aisément vulnérable. Si ses adversaires admettaient que des hommes pouvaient accéder à la vie éternelle, *etiam si in aliqua gente aut aliquo superiore tempore fides eam* [naturam] *latuit sanguinis Christi*, c'est parce que leurs bonnes œuvres procédaient d'une foi sincère en Dieu, qui ne pouvait pas encore être pleinement éclairée sur son objet par le fait d'une ignorance invincible (37). En semblant, au contraire, exiger d'eux une foi explicite au mystère de la Rédemption *per fidem et sacramentum sanguinis Christi*, la théologie d'Augustin aboutissait logiquement à leur fermer les voies normales du salut et, par suite, à rétrécir l'ampleur de l'économie rédemptrice qu'il avait à cœur de revendiquer.

Il n'y a pas davantage lieu d'être inquiété par le fait que la controverse pélagienne ait amené l'évêque d'Hippone, après tant de références isolées aux textes bibliques où s'affirme la réalité de notre salut par le sacrifice du Calvaire, à constituer d'ailleurs, suivant sa propre expression, un bloc de ces témoignages, afin de ren-

---

36. Julien n'avait donc pas à se démentir, tout au plus à se compléter, quand il professait dans son *Libellus fidei*, II, 17, *P. L.*, t. XLVIII, col. 518 : « Constat eos [sanctos] per laborem proprium et *Christi fidem* iustificatos. »

37. *De natura et gratia*, I, II, 2, *P. L.*, t. XLIV, col. 249.

dre plus inattaquable la foi dont ils contiennent la claire attestation (38). Ce dossier scripturaire de la Rédemption, un des premiers du genre, a son prix pour montrer combien le grand docteur avait sur ce point la ferme conscience d'un « dépôt » à conserver (39). Mais il ne tend qu'à justifier le baptême des enfants et ne laisse donc pas supposer que son auteur avait en vue des adversaires qui auraient contesté la portée rédemptrice du mystère de la croix.

Non pas que cette manière présocinienne de concevoir le salut fût inouïe au ve siècle. Saint Augustin, qui se souvenait de l'avoir plus ou moins partagée dans sa jeunesse (40), en connaissait encore, dans son âge mûr, des représentants assez caractérisés pour songer à les flétrir.

« Animalis homo... non percipit quae sunt Spiritus Dei » (*I Cor.*, II, 14), id est quid gratiae credentibus crux conferat Christi et putat hoc illa cruce actum esse tantummodo ut nobis usque ad mortem pro veritate certantibus imitandum praeberet exemplum (41).

Mais rien n'autorise à dire qu'il entendît par là viser les pélagiens. Jusqu'en chaire, il savait assez, quand il le voulait, les appeler par leur nom pour qu'on ne puisse admettre qu'il se fût ici contenté d'une allusion à mots couverts. Ce rationalisme superficiel était sans doute plutôt, comme il l'avait été chez lui-même, le fait de philosophes païens ou mal convertis, qui ne savaient encore apprécier du christianisme que l'extérieur.

Pour intime que soit le lien qui unit le dogme de la Rédemption à celui de la grâce, rien ne prouve que la grande controverse du ve siècle ait, à aucun moment, glissé de celui-ci à celui-là.

D'où il faut conclure que Pélage et ses adeptes furent indemnes, en réalité, de l'erreur que voudraient aujourd'hui leur attribuer quelques historiens, mais dont les contemporains ne se doutèrent pas. Tous les arguments invoqués en sens inverse apparaissent, à l'examen, comme dénués de fondement.

Il n'est même pas nécessaire d'alléguer, avec le docteur Ernst (42), que le témoignage de saint Augustin serait faussé par ses exagérations de polémiste : tout se ramène au cas plus banal de textes mal interprétés. Ce n'est pas chez l'évêque d'Hippone que se trouve

---

38. *De pecc. meritis et remiss*, I, XXVII, 40-XXVIII, 56, *P. L.*, t. XLIV, col. 131-141.
39. Il est étudié à ce titre dans *Le dogme de la Rédemption chez saint Augustin*, 3e édition, Paris, 1933, appendice VII, pp. 339-347.
40. Voir *Conf.*, VII, XIX, 25, *P. L.*, t. XXXII, col. 746.
41. *In Iohan*, tr. XCVIII, 3, *P. L.*, t. XXXV, col. 1881.
42. *Loc. cit.*, op. 266.

la défaillance, mais chez les critiques trop inattentifs aux nuances de la langue théologique pour confondre les deux aspects, objectif et subjectif, que présente le concept général de la Rédemption et entendre du premier les accusations dirigées contre les pélagiens sur le plan du second.

S'il pouvait y avoir un doute à cet égard, une déclaration publique d'Innocent Ier indiquerait au plus aveugle ou au plus prévenu que telle est bien la perspective doctrinale dans laquelle le procès de Pélage fut arbitré — et donc aperçu — par l'Eglise de Rome.

> Nam, quamvis hominem redemerit a praeteritis ille [Deus] peccatis, tamen sciens illum iterum posse peccare, ad reparationem sibi quem ad modum posset illum et post ista corrigere multa servavit : quotidiana praestat ille remedia, quibus nisi freti confisique nitamur nullatenus humanos vincere poterimus errores (43).

De même en est-il chez les Pères du concile de Carthage dont saint Augustin fut l'inspirateur immédiat.

> Item placuit ut quicumque dixerit gratiam Dei qua iustificatur homo per Iesum Christum Dominum nostrum ad solam remissionem peccatorum valere quae iam commissa sunt, non etiam ad adiutorium ut non committantur, anathema sit (44).

Rédemption de nos péchés par la foi au Christ dont le baptême nous applique le bénéfice et que personne alors n'aurait voulu dissocier du mystère de la croix : sur cette donnée fondamentale du christianisme, il n'y avait pas la moindre hésitation; mais la question était de savoir si à cette « grâce » initiale de justification, réalisée une fois pour toutes, d'autres ne devaient pas être jointes au jour le jour sous la forme de « secours » supplémentaires ou de « remèdes quotidiens » destinés à conserver et pour ainsi dire à monnayer la précédente, de manière à nous retenir sur les pentes de la rechute, ou bien, au contraire, si le pécheur était désormais capable de se suffire sans cela. Pélage fut condamné pour avoir obstinément répondu non à la première de ces alternatives et, par voie de conséquence, oui à la seconde. Il n'y eut jamais autre chose dans son cas et il n'y a rien de plus dans la relation ou la discussion que l'œuvre abondante de l'évêque d'Hippone en a transmise à la postérité.

---

43. Dans AUG., *Epistl.*, CLXXXI, VII, 4, *P.L.*, t. XXXIII, col. 712. Texte repris, vers 431, dans une lettre non moins officielle du pape Célestin, *Epist.*, XXI, VI, 7, *P. L.*, t. L, col. 532.
44. DENZINGER-BANNWART, n° 103.

II. Déposition de Pélage : Commentaire de saint Paul

Après avoir entendu le principal témoin à charge, la justice impose de laisser la parole à l'inculpé. L'histoire serait d'autant moins pardonnable de méconnaître ce devoir qu'elle a plus largement les moyens de le remplir.

Tout le monde est aujourd'hui d'accord pour attribuer à Pélage un commentaire des Epîtres de saint Paul publié sous le nom de saint Jérôme (45) et dont la teneur authentique est maintenant accessible à tous depuis l'édition qui en fut donnée par A. Souter (46). Composé à Rome, sans doute vers 405-406, il constitue une source de premier ordre sur les doctrines de son auteur et, comme il suit pas à pas le texte paulinien, on serait surpris qu'il manquât, tout particulièrement, de s'y expliquer sur la Rédemption (47).

De ce chef, s'il n'est pas difficile d'y trouver en germe les tendances que la controverse fit éclater au grand jour quelques années plus tard, par ailleurs son caractère « ecclésiastique » a frappé les observateurs les plus indépendants (48).

Si l'on excepte, écrivait Richard Simon, quelques endroits de S. Paul qu'il a interprétés selon ses faux préjugés, il peut être mis au rang des habiles commentateurs du N. Testament... Si l'on ôte ce qui regarde la grâce et quelques autres points qui sont connus de tout le monde, Pélage a suivi la créance commune de l'Eglise, qu'il a même défendue avec vigueur contre les hérétiques. Son commentaire sur S. Paul mérite d'être lu, mettant à part ses erreurs (49).

Assurément « aucun thème n'y revient avec plus de persistance que l'influence de l'exemple sur la conduite » (50) et volontiers l'œuvre du Christ y est présentée sous cet aspect (51); ce qui n'a rien de surprenant chez un auteur que les problèmes de l'ordre dog-

---

45. *P. L.*, t. XXX (édition de 1846), col. 645-902. Contre l'authenticité, voir F. KLASEN, dans *Theol. Quartalschrift*, t. LXVII, 1885, pp. 244-317 et 531-577. Thèse aujourd'hui périmée.
46. A. SOUTER, *Pelagius's expositions of thirteen Epistles of St. Paul*, II, *Text*, Cambridge, 1926. Tous les problèmes critiques y afférents sont traités dans un volume introductoire, I. Cambridge, 1922. Cf. du même auteur *The earliest latin commentaries on the Epistles of St. Paul*. Oxford, 1927, pp. 205-230.
47. Une place lui est faite, à ce titre, parmi les témoins de la tradition latine dans *Le dogme de la Rédemption*. Essai d'étude historique, pp. 243-244.
48. Ainsi F. LOOFS, *op. cit.*, p. 419.
49. R. SIMON, *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1693, p. 236, rapporté dans A. SOUTER, *op. cit.*, t. I, p. 20.
50. A. SOUTER, *ibid.*, p. 69.
51. Cf. G. DE PLINVAL, *Pélage*, pp. 151 et 155-156.

matique ont toujours beaucoup moins occupé que ceux de l'ordre pédagogique et moral. Mais, à condition de rétablir les perspectives générales de sa doctrine sotériologique, il est aisé de voir que cette préférence n'affecte pas un caractère prédominant, moins encore exclusif, qui seul autoriserait à bon droit de légitimes suspicions.

Il est incontestable tout d'abord qu'en dépit de leur extrême brièveté, la direction théocentrique de la sotériologie paulinienne est bien aperçue et, en général, loyalement commentée dans les gloses de l'auteur. Ainsi, par exemple, écrit-il sur le texte capital de *Rom.*, III, 24-25.

« Iustificati gratis. » Sine operibus legis per baptismum quo omnibus non merentibus gratis peccata donavit (52).

Cette justification gratuite par le moyen de la grâce baptismale ne suppose-t-elle pas logiquement une cause antérieure et supérieure, qui ne peut être ici que la mort du Christ en croix, dont le baptême est l'application à la fois rituelle et symbolique? Sacramentalisme qu'on retrouve ailleurs (53) à maintes reprises et qui implique déjà, par lui-même, l'objectivité de l'œuvre accomplie par le Rédempteur. Aussi bien l'auteur poursuit-il, avec l'Apôtre, sur la valeur de cette œuvre elle-même :

« Per redemptionem, etc. » qua nos redemit sanguine suo de morte cui venditi fueramus (54).

Texte qu'on rapprochera de cet autre qui se lit un peu plus haut et d'où il ressort que cette Rédemption de forme négative ne laisse pas de signifier un don positif. Ce qui prouve que la notion schématique rencontrée ci-dessus (p. 98) d'une justification extérieure qui consisterait, à la manière protestante, en une simple « non-imputation des péchés » est une pure fiction d'école à laquelle ne correspond aucune réalité.

Nulla maior virtus est quam quae, devicta morte, homini perditam reddidit vitam (55).

52. *In Rom.*, III, 24, édit. Souter, p. 32; Cf. *in Col.*, I, 14, p. 454.
53. Cf. *in Tit.*, III, 5, p. 533.
54. *In Rom.*, III, 24, p. 33. Ce texte a ceci de commun avec le suivant que notre « rédemption » y est mise en rapport direct avec la puissance adverse de la « mort » qui, de ce chef, a sans doute chance de désigner le démon.
55. *In Rom.*, I, 4, p. 12. Cf. *ibid.*, IV, 25, p. 41 : « Qui morte sua peccata nostra *abolevit... ut iustitiam credentium confirmaret.* »

A cette affirmation de l'efficacité rédemptrice inhérente à la mort du Christ est même jointe une ombre d'explication, que l'auteur emprunte au thème de l'expiation pénale.

Omnes enim rei eramus mortis, cui se ille *indebite* tradidit ut nos sua redimeret (Is., LII, 3) (56).

Eminemment représentative de l'esprit latin, cette conception d'une mort « imméritée » qui devient la compensation providentielle de celle que nous méritions est familière à l'auteur (57) et suffirait à montrer combien, pour lui, la portée du mystère de la croix dépasse l'ordre purement psychologique. Aussi bien Pélage de continuer :

« Quem proposuit Deus. » Ut qui redimi vult accedat propitiatorem..., ut propitietur eis qui credunt se eius sanguine liberandos... Propter ea [praecedentia delicta] passus est Christus ut propositum Dei sedaret quo tandem punire decreverat peccatores (58).

Des déclarations aussi nettes permettent, obligent même, à prendre au sens fort les assertions plus banales où l'auteur parle du Christ mort « pour nous » ou pour « notre salut » (59) : dans le contexte doctrinal qui les entoure, il n'est pas douteux que ces formules discrètes du symbole n'eussent pour lui le même sens que pour l'Eglise. En particulier, le drame du Calvaire lui apparaît comme un « sacrifice pour les péchés » : anticipant ou adoptant l'exégèse de saint Augustin, c'est ainsi que, par deux fois, Pélage entend le texte énigmatique où l'Apôtre donne le Christ comme fait « péché » pour nous.

Sicut hostiae quas pro peccato offerebant in lege peccati nomine vocabantur..., sic et Christi caro, quae pro peccatis nostris oblata est, peccati nomen accepit (60).

---

56. *Ibid.*, III, 24, p. 33 : « Simul illud notandum, remarque à ce propos l'auteur, quia redemit nos, non emit, quia ante per naturam ipsius fueramus, licet simus nostris ab eo alienati delictis ». Où l'on voit que Pélage, en parlant de « rachat », entend fermer expressément la porte au dualisme de Marcion.

57. Dans A. SOUTER, t. I, pp. 102-103, la fréquence des termes *indebitus indebite* est relevée comme une particularité de son vocabulaire. Voir *in Rom.*, V, 6 et 8, VII, 20: *in Gal.*, III, 13 pp. 43, 44 et 320. Ce dernier passage est particulièrement expressif. « Qui sub maledicto non erat quia per omnia legem implevit et ideo indebito maledicto eins nostrum debitum compensatum est ». Christus ergo, cui non erat iudicium mortis nec causa subeundae crucis, pro nobis maledictum suscepit. » Voir encore *in Eph.*, II, 5, p. 352 : « Nullo iustitiae vestro... « merito intercedente est mortuus vel cum ipse non esset. »

58. *In Rom.*, III, 25, p. 33.

59. *Ibid.*, VIII, 37, et XV, 3, pp. 18, 71 et 112; *in I Cor.*, I, 29, p. 136; XI, 26, p. 192; *in II Cor.*, III, 11, p. 253.

60. *In Rom.*, VIII, 3, p. 61.

Sicut hostia pro peccato oblata peccatum vocabatur in lege..., ita et Christus pro peccatis nostris oblatus peccati nomen accepit (61).

En raison de sa sainteté, ce sacrifice était même le seul, à ses yeux, qui pût réaliser le salut des pécheurs.

Solus inventus est qui ut immaculata hostia pro omnibus qui essent in peccatis mortui offerretur (62).

Plus encore que la souffrance, ce qui en fait le prix, c'est la générosité de la sainte victime qui s'y offre librement à la mort.

Voluntarie ipse se tradidit, non ab alio invitus est traditus... Suavissimus Deo odor est caritatis (63).

C'est qu'il ne saurait être question pour l'auteur d'une justification *sola fide*, contre laquelle il s'élève énergiquement.

Abutuntur quidam hoc loco ad destructionem operum iustitiae, solam fidem [baptizato] posse sufficere affirmantes (64).

Ainsi, dans l'économie totale du salut, les œuvres du chrétien sont le prolongement nécessaire de l'œuvre du Christ. D'une part, sans doute, celle-ci a une valeur absolue et parfaitement indépendante de nous.

Non solum redemit, sed etiam peccata remittens *sine nostro labore iustos* nos fecit (65).

Mais, en même temps, le bénéfice de cette *Redemptio salutis humanae* (66) ne saurait devenir effectif pour chacun de nous que si et dans la mesure où nous nous mettons à même de le recevoir.

Tunc sane fructuosa erit redemptio nostra, si peccare cessemus (67). Si enim a vitiis et voluptatibus sumus commortui Christo vivemus cum illo (68).

---

61. *In II Cor.*, V, 21, p. 262.
62. *Ibid.*, V, 14, p. 260.
63. *In Eph.*, V, 2, p. 373. A cet égard, le sacrifice de la croix se prolonge par l'intercession du Sauveur au ciel. *In Rom.*, VIII, 34, p. 70.
64. *In Rom.*, III, 25, p. 34.
65. *In Eph.*, I, 7, p. 346. Cf. *in Gal.*, VI, 14, p. 342 : « In fide crucis per quam mihi omnia peccata dimissa sunt ».
66. *In I Tim.*, III, 9, p. 486. Cf. *in I Cor.*, I, 29, p. 136 : « Redemptio nostrae salutis ».
67. *In Rom.*, III, 24, p. 33: cf. *ibid.*, VIII, 4, p. 62.
68. *In II Tim.*, II, 11, pp. 512-513. Cf. *in Eph.*, IV, 21, p. 368.

D'où cet avertissement :

Caveamus ergo ne beneficium [eius] inane et irritum faciamus (69).

A cet égard, la prodigalité même dont le Rédempteur a fait preuve nous impose un devoir plus impérieux de réciprocité. Sur ce chapitre, Pélage est particulièrement fécond.

... Cum leve sit pro se pati quod pro aliis prior Dominus pati dignatus est (70).

... Pro impiis mortuus est ut ex beneficiorum contemplatione eius gratiam commendaret et immerito dilecti quantum eum debeamus diligere demonstraret et an tam benefico et sancto aliquid praeferendum sit videremus, cum ille nobis impiis nec vitam suam praeposuerit nec necessariam nobis denegaverit mortem (71).

Manifesta est enim quantitas peccati ut sciretur gratiae magnitudo ut redderemus competens debitum caritatis (72).

Il s'en faut d'ailleurs que cet effort personnel qui nous incombe échappe entièrement à la grâce de la Rédemption. C'est, en effet, notre Sauveur qui nous l'a rendu possible — ou du moins plus facile — par la vertu des leçons qu'il nous met sous les yeux (73).

Lorsqu'il s'agit d'en exprimer les effets, notre commentateur use assez souvent des anthromorphismes usuels, en écrivant que nous sommes *per crucis mysterium salvati* (74) ou bien *Christi sanguine comparati* (75); mais il retient aussi les termes plus précis du langage paulinien.

... Quia et gratis nobis peccata remissa sunt et *reconciliati* sumus Deo per mortem Filii eius (76).

... Ipse est reconciliatio utriusque populi ad invicem et ad Deum (77).

Force est bien pourtant de reconnaître que ce réalisme dogmatique a des éclipses imprévues, lorsque le système pélagien est en

---

69. *In Tit.*, II, 14, p. 532.

70. *In Rom.*, VIII, 37, p. 71. Cf. *in Eph.*, II, p. 352.

71. *In Rom.*, V, 6, p. 43. Cf. *ibid.*, 8, p. 44 : « Quando enim indebite aliquid praestatur, tunc maxime caritas commendatur. Quid enim tam indebitum quam ut sine peccato dominus pro servis impiis moreretur... ? » Voir de même *ibid.*, XV, 3 et 16, pp. 112 et 117.

72. *Ibid.*, V, 21, p. 48. Cf. *Gal.*, I, 20, p. 317.

73. *In I Cor.*, VI, 20, p. 158. Cf. *in Rom.*, VI, 6, p. 50.

74. *In I Cor.*, I, 25, p. 135. Cf. *in Eph.*, II, 13, p. 351 : « Credendo nos eius sanguine et passione liberatos ». Cette « délivrance » ne manque pas de prendre parfois la forme populaire d'une défaite du démon. Ainsi *in I Cor.*, I, 18 et 24, pp. 133 et 135; *in Eph.*, IV, 8, p. 364.

75. *Ibid.*, VII, 23, p. 165. Cf. *in Eph.*, I, 14, p. 348.

76. *In Rom.*, I, 17, p. 10.

77. *In Eph.*, II, 4 et 17, pp. 354-355. Cf. *in Rom.*, V, 1, p. 412.

jeu. Du fait que le péché originel se ramène pour l'auteur à un mauvais exemple donné par le premier père, c'est l'exemple inverse du Christ qu'il se plaît à mettre en évidence dans le parallèle des deux Adam et c'est là qu'il cherche la supériorité du second sur le premier.

Adam solam formam fecit delicti; Christus vero et gratis peccata remisit et iustitiae dedit exemplum... Sicut exemplo inobedientiae Adae peccaverunt multi, ita et Christi obedientia iustificantur multi (78).

Dans cette perspective, la « rémission des péchés » et la « justification » dont parlent ces textes peuvent-elles être guère autre chose que celles que nous nous procurons à nous-mêmes en nous appliquant l'œuvre du Christ? Il est difficile d'entendre différemment, sous peine d'artifice, les lignes qui précèdent immédiatement ce morceau, bien que plus profonde, à n'en pas douter, soit la portée du mot de saint Paul qui leur sert d'occasion.

« ... Per quem nunc reconciliationem accepimus. » Hinc ostendere vult propterea Christum passum ut qui, sequentes Adam, discesseramus a Deo per Christum reconciliaremur Deo (79).

Nous touchons ici à l'une des préoccupations dominantes de Pélage, savoir l'appropriation subjective du bienfait de la Rédemption. Quelque réelle que soit celle-ci, en effet, encore est-il que nous devons nous mettre dans les conditions voulues pour en profiter.

Si per mortem Christi salvati sumus, quanto magis in eius glorificabimur vita *si eam fuerimus imitati* (80).

Et c'est pourquoi l'appel aux exemples du Christ tient une grande place chez l'auteur.

Iustitia... quae nobis gratis a Deo donata est, non nostro labore quaesitâ et apertius *per exempla Christi evidentiora* patefacta quae latebat in lege (81).

Si l'on veut bien prendre garde que cette déclaration survient juste une page avant les lignes déjà citées (p. 115) où s'affirme en

78. *In Rom.*, V, 16-19, pp. 45-47.
79. *Ibid.*, V, 11, p. 45.
80. *Ibid.*, V, 10, pp. 44-45.
81. *In Rom.*, III, 20, p. 32.

termes si pleins le rôle expiatoire de la Passion du Sauveur, on évitera le contresens d'y voir énoncée la cause totale du salut : conception qui serait incompatible avec la suite immédiate de commentaire. Pour ne pas prêter à l'auteur une aussi flagrante contradiction, il suffit de se rendre compte qu'il se met tour à tour à deux points de vue différents, qui se complètent au lieu de s'exclure : ici sur le plan subjectif, où les *exempla Christi* ont un rôle normal à jouer; là sur le plan objectif, où s'exerce la souveraine valeur du sacrifice de la croix (82).

Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que, pour inférieure qu'elle soit, cette considération tirée de l'ordre moral, à condition de n'être pas exclusive ou prédominante, soit entrée pour sa part dans les finalités du plan divin.

Permisit tradi ut tradentibus maneret libertas arbitrii et nobis patientiae monstraret exemplum (83).

Ainsi peut-on s'expliquer assez bien que, sans trahir pour autant le dogme chrétien de la Rédemption, Pélage en puisse arriver à des formules comme celles-ci :

Lex... quam Christus *cruce et exemplo* destruxit (84).

Ou à cette autre encore plus paradoxalement synthétique, dans laquelle un texte où saint Paul présente Dieu comme nous réconciliant avec lui-même par le Christ est sèchement glosé par ces simples mots :

Per Christi doctrinam pariter et exemplum (85).

Cette « doctrine du Christ », qui double ici la valeur de son « exemple » (86), reçoit ailleurs une vertu « purifiante » qui l'assimile au rite baptismal.

Aqua lavit corpus, animam doctrina mundavit (87).

---

82. Même phénomène un peu plus bas (pp. 45-48), où le célèbre parallèle entre les deux Adam est surtout, pour l'auteur, l'occasion de souligner l'obéissance du Christ et sa valeur salutaire.

83. *In Rom.*, VIII, 32, p. 69. Cf. *in Eph.*, I, 20, p. 350.

84. *In I Cor.*, XV, 57, p. 226.

85. *In II Cor.*, V, 19, p. 261. Cf. *in Rom.*, VI, 17, p. 52; *in I Thess.*, I, 10, p. 420.

86. Cf. *in I Cor.*, IV, 17, pp. 149-150, où l'auteur fait dire au Christ : « Semper et ubique meum exemplum cum doctrina concordat. »

87. *In Eph.*, V, 26, p. 377.

Efficacité qui s'entend dans l'ordre moral et qui se justifie d'autant plus qu'au lieu de l'enseignement distribué par un maître quelconque, cette « doctrine » se présente comme une révélation divine (88), dans laquelle entre précisément la *praedicatio crucis* (89).

Dans l'ensemble de l'économie du salut, il y a donc lieu de distinguer deux moments, dont l'auteur, au demeurant, ne laisse pas de réaliser, avec toute la précision nécessaire, la différence et la succession.

> Ita sibi Christus mundavit Ecclesiam ut antiqua crimina aboleret et novas maculas quomodo non incurreremus et verbo ostenderet et exemplo (90).

Ces *antiqua crimina* qui ont précédé le baptême sont manifestement identiques aux *praecedentia delicta* dont le commentaire de *Rom.*, III, 25, a formellement rattaché le pardon à la mort expiatoire du Christ (ci-dessus, p. 115); sa « parole » et son « exemple » n'interviennent qu'après pour nous fournir le moyen de n'y pas retomber (91). Distinction claire entre les deux plans, objectif et subjectif, sur lesquels se développe l'économie intégrale de la Rédemption et qui met au point, alors même que les *loci paralleli* n'inviteraient pas à la rapporter au second, la formule abrupte qui survient quelques pages plus loin : *Exemplum Christi nobis sufficit ad vitam* (92).

Non pas qu'il soit question pour autant de prêter à Pélage une théorie de tous points équilibrée : ni le caractère forcément morcelé d'un commentaire exégétique, ni surtout l'état de la sotériologie chrétienne à son époque ne le permettraient. Mais est-ce une raison suffisante pour ne pas faire bon accueil aux indications que ses textes semblent suggérer?

Il n'est, en effet, pas douteux qu'un problème d'interprétation se pose à son endroit. Sur la manière de concevoir l'œuvre du Christ ne voit-on pas deux séries de témoignages se succéder et pour ainsi dire s'entre-choquer au sein de son commentaire, dont l'historien ne peut pas plus mettre en cause l'authenticité que se dissimuler

88. *Ibid.*, I, 9, p. 346 : « ... Ut non solum a morte redemptis gratis peccata dimitteret, sed etiam tantam nobis sapientiam donaret ut voluntatis eius occulta nosceremus. »

89. *In I Cor.*, I, 18, p. 173.

90. *In Eph.*, V, 27, p. 378.

91. Cf. *in II Tim.*, I, 10, p. 500. A cet égard, le Christ se rattache en les dominant à la lignée d'Abraham et des prophètes, qui furent des modèles pour leurs contemporains et le restent encore pour nous. Voir *in Rom.*, IV, 24, p. 40; *in I Tim.*, II, 6, p. 481.

92. *In Col.*, II, 6, p. 458.

l'irréductible divergence? Tantôt la Rédemption se passe en dehors de nous par le mystère inhérent à la mort du Sauveur et sa portée devant Dieu, tantôt elle se réalise en nous grâce à la valeur pédagogique de ses exemples et de ses leçons.

Au lieu de sacrifier l'une ou l'autre de ces données à la logique abstraite d'un système exclusif, pourquoi ne pas consentir à les regarder plutôt comme les parties complémentaires d'un même tout, à les étager en quelque sorte sur les plans divers d'une doctrine assez compréhensible pour conserver à chacune son rang? Cette doctrine n'est, du reste, pas à découvrir : c'est la doctrine traditionnelle de l'Eglise, dont aucune raison décisive ne permet de dire que, sur ce point, Pélage entendît se détacher.

III. Déposition de Pélage : Traités de morale chrétienne

Aussi bien non seulement rien dans ce qui nous est parvenu de ses autres écrits ne dément cette première impression, mais nombreux y sont les indices qui tendent à la corroborer. Nouveaux témoignages que, de ce chef, l'histoire impartiale se doit d'ajouter aux précédents, alors même qu'ils ne présentent pas toujours un relief particulièrement original, et qui offrent, en tout cas, l'intérêt de couper court à l'objection éventuelle des critiques soupçonneux ou prévenus à qui viendrait la tentation d'expliquer l'orthodoxie relative du commentaire par la pression accidentelle du texte de saint Paul.

Il subsiste tout d'abord de Pélage une profession de foi, qu'il destinait au pape Innocent (417) au moment où il s'agissait pour lui d'éviter la suprême condamnation (94). L'article de la Rédemption n'y est pas expressément touché. Ce qui suggère une fois de plus que l'auteur n'éprouvait pas le besoin de donner à l'autorité ecclésiastique satisfaction à ce sujet. Une allusion fugitive, au cours

93. Il est vrai que le commentaire de saint Paul est antérieur à la crise. Mais les tendances personnelles de l'auteur s'y révèlent déjà suffisamment pour qu'on soit autorisé à le tenir pour un document représentatif de la tournure habituelle de son esprit. Cf. J. J. DEMPSEY, *Pelagius's commentary on Saint Paul*, Rome, 1937; C. MICHALSKI, dans *Collectanea theologica*, 1936, pp. 143-162 ; B. CAPELLE, dans *Bulletin de théologie ancienne et médiévale*, 1937-1939, n° 1154, p. 521; G. DE PLINVAL, *op. cit.*, pp. 121-166.

94. Sur les circonstances historiques dans lesquelles ce texte fut élaboré par son auteur, voir R. HEDDE et Ém. AMANN, dans *Dict. de théol. cath.*, t. XII, col. 696-697; G. DE PLINVAL, *Pelage*, pp. 305-311. On sait que cette profession de foi est devenue, par la suite, un sermon et figure sous cette forme dans l'appendice de saint Augustin, *serm.*, CCXXXVI, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2181-2183.

de l'anathème qu'il prononce contre Apollinaire, y témoigne assez toutefois de ses intentions catholiques.

> Anathematizamus Apollinarem et eius similes, qui dicunt... assumptum hominem eis *propter quos* assumptus est fuisse dissimilem... (95).

Son fidèle disciple, Célestius, dans la même circonstance, est un peu plus explicite sur les fins de l'Incarnation, qu'il synthétise dans les termes suivants :

> ... Ut ... et exemplo revocaret et *patiendo redimeret* (96).

Ni l'un ni l'autre sans doute n'entrent dans beaucoup de détails; mais le symbole en fournit-il davantage? Il n'y a pas lieu de leur imputer une discrétion qui leur était commune avec l'Eglise du temps. Mais il est assez clair que le *propter quos* de Pélage est un écho de la forme officielle *propter nos et propter nostram salutem*. Que si, de son côté, Célestius tient à mentionner le prix qu'il attache à l'exemple du Christ, ce qu'il pourrait y avoir de tendancieux dans le rappel ce thème « pélagien » est suffisamment corrigé par l'allusion qui le suit à la mort rédemptrice du Sauveur. La formule catholique n'en disait pas autant.

Avant d'être dénoncé à l'Eglise, Pélage s'était fait connaître par un assez grand nombre de lettres ou d'opuscules qui prolongeaient au dehors son ministère de directeur spirituel et lui valurent la réputation d'un écrivain distingué (97). Il y abordait surtout les problèmes de la morale et de l'ascétisme chrétiens, à propos desquels ne tarda pas à se manifester l'inspiration hétérodoxe de ses principes en matière de grâce et de liberté. On conçoit, dès lors, que la théologie de la Rédemption ne tienne pas grande place dans cette littérature d'ordre tout pratique. Elle ne laisse pas néanmoins de s'y rencontrer sous l'angle spécial de l'action. Aussi n'offre-t-elle, en elle-même, rien que de banal. Mais cette banalité même n'a-t-elle pas sa valeur quand il s'agit de discerner et d'apprécier les tendances foncières de son enseignement?

---

95. PELAG., *Libellus fidei*, 9, *P. L.*, t. XLVIII, col. 490. Sous le couvert d'Apollinaire, le fond de cet anathème pourrait bien subrepticement viser saint Augustin. Cf. ci-dessus, p. 106.

96. CELEST., *Libellus fidei*, I, 7, *ibid.*, col. 511. Pour l'origine de ce texte, voir *Dict. de th. cath.*, t. XII, col. 683; G. de PLINVAL, *op. cit.*, pp. 313-315.

97. Cf. G. DE PLINVAL, *Pélage et les premiers aspects du pélagianisme*, dans *Revue des sciences phil. et théol.*, t. XXV, 1936, pp. 429-458. Esquisse préparatoire à l'exposé d'ensemble donné par le même auteur dans FLICHE-MARTIN, *Histoire générale de l'Eglise*, t. IV, Paris, 1939, pp. 79-128 et dans *Pélage*, 1943, pp. 167-251.

Parmi ces écrits spirituels, il n'en est pas de plus connu ni de plus significatif que sa lettre à Démétriade ou *Liber de institutione virginis* (412). Dans cette pédagogie de la virginité, rien d'étonnant au fait que Pélage en vienne à invoquer l'exemple du Fils de Dieu comme motif et stimulant de la perfection qu'il prêche à sa noble Philothée.

... Vide quid christiani facere possunt, quorum in melius per Christum natura et vita instructa est qui divinae quoque gratiae invantur auxilio (98).

Mais on y voit aussi que l'œuvre du Christ ne se borne pas à ce rôle tout extérieur.

Qui instructi per Christi gratiam et in meliorem hominem renati sumus, qui sanguine eius expiati atque mundati illiusque exemplo ad perfectam iustitiam incitati meliores illis esse debemus qui ante legem fuerunt, meliores quam fuerunt sub lege (99).

En même temps que de hautes leçons qui lui impriment des forces nouvelles et lui imposent de nouveaux devoirs, le fidèle est donc redevable au Christ d'une véritable régénération qui le fait naître à une vie supérieure. Il n'est même pas indifférent de prendre garde que le premier moment de cette renaissance est de nous « purifier », c'est-à-dire de nous obtenir une grâce objective de pardon, en attendant celle de l'exemple qui vient ensuite provoquer et soutenir nos efforts dans la voie du bien et du mieux.

Alors que le reste de la littérature pélagienne semblait irrémédiablement perdu, un jeune critique français, M. Georges de Plinval, sur les pas de Dom Morin, a cru pouvoir en retrouver une vingtaine de pièces, plus ou moins importantes, principalement dispersées parmi les apocryphes de saint Jérôme ou dissimulées sous le nom de Fastidius (100). Bien que toutes ces attributions ne soient pas également incontestables, elles n'en ont pas moins comme résultat — au moins provisoire — d'élargir le terrain que toute recherche sur la pensée de Pélage doit explorer. Car, même si elles ne proviennent pas toutes de l'hérésiarque en personne, il n'est pas contestable que ces « nouvelles acquisitions » ne soient émanées de son

---

98. *Epist. ad Demetr.*, 3, *P. L.*, t. XXX, col. 18 (parmi les œuvres de saint Jérôme).
99. *Ibid.*, 8, col. 23.
100. G. DE PLINVAL, *Recherches sur l'œuvre littéraire de Pélage*, dans *Revue de philologie*, t. LX, 1934, pp. 9-42; *Le problème de Pélage sous son dernier état*, dans *Revue d'histoire eccl.*, t. XXXV, 1939, pp. 5-21. Le tout repris et mis au point par l'auteur dans *Pélage : ses écrits, sa vie, sa réforme*, Lausanne, 1943.

milieu. Indirectement donc, elles refléteraient encore son influence et pourraient, à ce titre, avoir leur place normale dans le présent dossier.

Or, si la doctrine de la Rédemption n'est pas effleurée dans quelques-uns de ces écrits par défaut d'occasion (101), aucun ne manifeste, à cet égard, d'opposition envers la foi catholique, et plusieurs au contraire, à propos de l'un ou l'autre des thèmes de l'ordre moral qui en forment l'objet, lui rendent un témoignage plus ou moins formel. Ainsi dans cet éloge de la virginité, publié sous le nom de saint Jérôme, où M. de Plinval découvre « comme un premier essai de la lettre à Démétriade » (102). Tout en y faisant état surtout de l'exemple du Christ, l'auteur n'en rappelle pas moins, au passage, que l'Incarnation eut lieu *propter humani generis salutem* (103) : formule qui suit de trop près celle du symbole pour ne devoir pas être, jusqu'à nouvel ordre, prise dans le même sens.

Aucun doute n'est possible en ce qui concerne la lettre du pseudo Jérôme à Célantia. Non seulement on y trouve cité le texte classique I PETR., II, 21 (104), mais notre commune Rédemption par le sang du Christ y est invoquée pour établir l'égale noblesse et dignité de tous les chrétiens devant Dieu.

... Cum universi paris honoris et eiusdem apud Deum pretii qui uno Christi sanguine sunt redempti. Nec interest qua quis condicione natus sit, cum omnes in Christo aequaliter renascamur... Nam, etsi obliviscimur quia ex uno omnes generati sumus, saltem id semper meminisse debemus quia per unum omnes regeneramur (105).

C'est aussi le même motif qui doit nous inviter à l'observation généreuse des commandements.

Hoc et vox Christi et sanguis efflagitat, qui ideo pro omnibus mortuus est... Nos, si vere Christum diligimus, si eius nos redemptos sanguine recordamur, nihil omnino debemus agere quam quod ille velle cognoscimus (106).

---

101. Par exemple dans le *De vita christiana* du pseudo-Augustin, *P. L.*, t. XL, col. 1031-1046, dont l'attribution à Pélage était reconnue probable par D. MORIN, *Revue bénédictine*, t. XV, 1908, p. 490: cf. p. 493. C'est là que se rencontre (*ibid.*, 11, col. 1042) la célèbre prière, si caractéristique du pharisaïsme pélagien. Voir J. COMÉLIAU, *A propos de la prière de Pélage*, dans *Revue d'hist. eccl.*, t. XXXI, 1935, pp. 77-89.

Même silence dans le traité *De induratione cordis Pharaonis*, analysé par D. MORIN dans *Revue bénédictine*, t. XXVI, 1909, pp. 163-188, qui déjà y relevait comme un trait de famille (pp. 169 et 172-173) l'appel à la vertu des exemples du Christ. Mais le silence, quand il peut s'expliquer par ailleurs, n'est pas nécessairement synonyme de négation ou de mépris. [Le texte complet vient d'être publié d'après la copie de dom MORIN, par M. de PLINVAL. F. C.]

102. *Revue de philologie*, 1934, p. 25.

103. PS.-HIERON., *Epist.*, XIII, 2, *P. L.*, t. XXX (1846), col. 164.

104. *Epist.*, CXLVIII, 14, *P. L.*, t. XXII (1845), col. 1210.

105. *Ibid.*, 21, col. 1214.

106. *Ibid.*, 4, col. 1206.

Sans doute, dans ce texte, le « sang du Christ » a surtout l'air de compter comme un agent de vie morale, mais sans préjudice pour sa valeur absolue comme instrument de Rédemption. De même, au cours d'une exhortation au renoncement, si le Fils de Dieu est mis au nombre des prophètes qui nous arrachent au péché par leur « doctrine » (107), il est aussi le Sauveur *in quo regenerati sumus* (108). Autre part, c'est pour exciter à la pénitence qu'au rappel du baptême est associé le souvenir de celui qui est mort « pour nous » (109). Une épître sur le prix de la « loi divine » débute par cette vue générale de l'économie rédemptrice :

Ad plenum ergo te scire cupio... ob hoc Dominum et Dei Verbum descendisse de caelis ut, assumpto naturae nostrae homine, humanum genus quod ab Adam iacebat erigeretur in Christo tantumque novo homini per obedientiam praestaretur salutis quantum veteri per inobedientiam perditionis acciderat (110).

Même si ces derniers mots — ce qui n'est pas sûr — ne devaient s'entendre qu'au sens d'un exemple, les premiers suggèrent que l'Incarnation signifie pour nous quelque chose de plus. Aussi bien l'auteur de rappeler peu après que nous fûmes *Christi passione redempti* (111) et d'établir les obligations que nous intime le baptême sur sa qualité de *sacramentum passionis* (112). Une lettre *de ferendis opprobriis* ne manque pas non plus d'exploiter avec insistance le thème catéchétique du Christ qui a souffert *pro nobis* (113) et *pro nostra salute* (114). Ailleurs, c'est en s'expliquant sur « la véritable circoncision » que l'auteur a l'occasion d'introduire le mot de Jean-Baptiste (IOHAN., I, 29) qu'il entoure du commentaire suivant :

Denique hic non agnum illum quem in umbra veritatis soliti erant Iudaei habere pro pascha, per quem mundi peccata non poterant aboleri,

---

107. PS.-HIERON., *Epist.*, XXXII, 6, *P. L.*, t. XXX, col. 241.
108. *Ibid.*, 21, col. 240.
109. PS.-HIERON., *Epist.*, XXXIII, 2, col. 243.
110. *Epist.*, VII, col. 105.
111. *Ibid.*, 4, col. 109. Cf. 6, col. 112 : « Intelligamus quam strenui esse debeant in opere Dei qui redempti sunt sanguine Christi vel quam criminosi debeant iudicari qui, cum sciant pro pretio suae salutis Christi sanguinem datum, alteri qui nihil praestitit magis praebeant servitutem ».
112. *Ibid.*, 7, col. 113.
113. PS.-HIERON, *Epist.*, XIII, 10, col. 285 et 12, col. 286. Cf. *ibid.*, 12, col. 285 : « Qui nostri causa de caelis descendit... ut nos ab aeterno mortis laqueo liberaret..., ut nos filios Dei faceret. »
114. *Ibid.*, 1, col. 282 et 9, col. 285.

sed illum verum agnum cuius omnis esset mortalitas cruore salvanda... primus agnovit (115).

Au total, de ce groupe pseudo-hiéronynien, seules les trois petites épîtres : II (115 *bis*) (col. 45-50), III (col. 50-55) et IV (col 55-60) sont, ou de contenu trop bref, ou d'ordre trop exclusivement moral pour qu'on puisse raisonnablement s'étonner de n'y pas rencontrer un mot sur la Rédemption. Le mystère transparaît, au contraire, dans une lettre publiée sous le nom de saint Ambroise, à travers les reproches ironiques adressés à une vierge redevenue mondaine.

... Modo autem quid facies misera? Ubi sunt illi quos insequebaris? Redimant te, si possunt. Quam potes dare commutationem pro anima tua, quam fraudasti per inobedientiam tuam (116).

Ce que les hommes ne sauraient faire, il est évident que, dans la pensée de l'auteur, le Christ l'a réalisé. Preuve qu'il tient celui-ci pour le « Rédempteur » au sens propre (117), qui a livré son âme en échange de celle des pauvres pécheurs.

Il n'en va pas autrement dans le groupe d'écrits pélagiens qui ont vu le jour sous le nom de l'évêque breton Fastidius (118). Une courte lettre, adressée à un jeune homme pour l'exhorter à pratiquer la loi divine et dissiper l'objection illusoire que l'ignorance lui servira d'excuse à cet égard ne présente, sans doute, le Christ que sous la forme d'un modèle à imiter (119). Mais une autre, qui traite *de possibilitate non peccandi*, rapproche du passage précédent, où le rôle du Sauveur est réduit à celui de *castitatis forma*, un des plus dogmatiques parmi les textes pauliniens.

---

115. *Epist.*, XIX, 14, col. 202. Cette épître est en réalité la deuxième partie de l'*Epistola* II, *ibid.*, col. 45-50. [Cette lettre XIX et la lettre II ont été restituées avec certitude au prêtre Eutrope, par le P. Madoz avec le traité *De similitu dine carnis peccati.*, attribué à saint Pacien par dom Morin. Cf. *Revue d'Asc. et de Mystique*; 1948, pp. 60-71, F. C.]

116. PS.-AMBR., *Ad virg. dev.*, 2, *P. L.*, t. XVII (édition de 1845), col. 583.

117. Cf. *ibid.*, 3, col. 584.

118. Edités dans C.-P. CASPARI, *Briefe, Abhandlungen und Predigten*, Christiana, 1890. Quatre opuscules assez étendus, tirés du *cod. Vatic.* 2834, en forment le bloc principal, complété par deux petites épîtres (pp. 3-21) dont la « pélagianicité » ne fait pas de doute pour l'auteur. Le tout présenté (pp. 382-389) comme l'œuvre du pélagien Agricola. D. MORIN, dans *Revue bénédictine*, t. XV, 1898, pp. 480-490, n'en croyait pas moins pouvoir conserver encore l'ensemble à Fastidius. Cf. P. GODET, art. *Fastidius*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. V, col. 2094-2095. Même thèse chez F. BAER, *De operibus Fastidii*, Nuremberg, 1902.

Seuls les quatre traités fondamentaux sont revendiqués pour Pélage en personne dans G. DE PLINVAL, *Pélage*, pp. 30 et 44-45. Quant au reste de « ces écrits que l'on a voulu sans fondement sérieux attribuer à Fastidius », l'auteur estime qu'ils « appartiennent *sans nul doute* à la maturité du talent de Pélage et à l'époque où son influence était à son apogée ». *Ibid.*, p. 176. Cette opinion résolue est-elle destinée à prévaloir? L'avenir le dira. On ne la retient ici que sous bénéfice d'inventaire.

119. Edit. Caspari, pp. 20 21. Pièce qui, d'ailleurs, ne devrait pas être comprise dans l'héritage personnel de Pélage, mais n'en reflète pas moins son inspiration.

... Et vos, cum essetis alienati et inimici..., nunc autem reconciliati in corpore carnis eius per mortem eius, (Col., I, 21-22), exhibete vos... (120).

Un traité *De divitiis*, où le thème du Christ docteur est copieusement utilisé (121), en tire des effets plus profonds pour mettre le chrétien à l'école de son dénuement au lieu de suivre les voies de l'opulence frayées par Abraham.

... Interrogo te, cuius morte reparatus es? Cuius cruore, cuius passione liberatus es? Quis pro salute tua indignissima conviciorum audivit opprobria. Quis infirmitates tuas suscepit vel aegritudinum tuarum causas et insanabilia vulnera abstulit?... Cuius caput pro peccatorum tuorum sentibus spinea est compunctum corona?... Quis ne tu in perpetuo flagellareris flagella sustinuit?... Quis maledictum crucis pro tua maledicta et abominabili vita sustinuit? Cuius vulnere tua curata sunt vulnera? Quis te ad vitam reduxit a morte? Quis de inferis revocavit ad caelos? Non patriarcha, non propheta, non alter quicunque sanctorum, sed Iesus Christus Dominus. Ipse est spes nostra, ipse salus, ipse redemptio, ipse nobis imitandus, ipse sequendus, ipsi debemus omne quod vivimus cuius constat esse quod sumus. Nam satis iniqum est nos, eius persona spreta atque contempta qui haec omnia pro nostra salute toleravit, eos magis imitari velle qui pro nobis nihil tale perpessi sunt (122).

Assurément le thème de fond est d'ordre moral : il s'agit d'amener le lecteur à l'imitation du Christ. Mais là ne se bornent pas les titres que le Rédempteur s'est acquis sur nous : il a porté la peine de nos fautes avec une générosité débordante et par là il est devenu le principe de notre salut. Un sens aigu de la Rédemption objective est sous-jacent à l'utilisation qu'en fait ici l'auteur sur le plan subjectif.

Plus exclusif est encore le moralisme dans ce curieux traité *De malis doctoribus et operibus fidei* dont le but et le ton rappellent de si près le *De fide et operibus* de saint Augustin. Voici en quels termes le Sauveur lui-même y présente le sens de son Incarnation :

... Novissime ipse descendi et ex virginali utero vestri generis hominem dignanter assumpsi ut me vobis possibilia praecepisse naturae contestatione monstrarem. Multa quoque secundum suscepti hominis formam pro salutis vestrae incolumitate sustinui. Nam et indignissima conviciorum probra pertuli et acerbissima iniuriarum verbera patientiae aequanimi-

---

120. *De possibilitate non peccandi*, IV, 2, *ibid.*, p. 119. Titre arbitraire, suivant G. DE PLINVAL, *op. cit.*, p. 27, où l'ouvrage est couramment désigné, d'après son *incipit*, « sous l'indice *Qualiter* ».

121. *De divitiis*, IV, 1-2, édit. CASPARI, pp. 30-31.

122. *Tract. de divitiis*, IX, 5, édit. Caspari, pp. 38-39.

tate portavi, ut mihi etiam Beelzebulis (*sic*) nomen exprobaretur et daemonium habentis obiceretur infamia. Palmis caesus sum, flagellis verberatus, coronatus spinis, sputaminibus dedecoratus ceterisque ignominiosissimis iniuriarum calamitatibus afflictus pariter et illiusus patibulo postremo suspensus et, ne quid crudelitatis erga meum videretur defuisse supplicium, in cruce pendens et aceto potatus sum, ita ut in extremis malis adhuc inveniretur augmentum. Et tamen pro tam scelestis, tam crudelibus inimicis... indulgentiae veniam postulavi.

Haec omnia feci ut vobis simplicitatis, innocentiae, pietatis, mansuetudinis exempla relinquerem et quod verbis dictaveram etiam operum consummatione monstrarem (123).

Tout ce pathétique morceau est visiblement orienté dans un sens pédagogique : les souffrances et les avanies dont le Sauveur y trace le tableau ont pour but d'accréditer auprès des siens l'autorité de son enseignement (124). Faut-il en conclure pour autant que l'auteur ne leur connaît pas d'autre signification? Cette conclusion est nettement tirée par l'éditeur, qui se réclame de cette longue page comme preuve que l'auteur admettait « que le but de l'Incarnation pour le Fils de Dieu fut *uniquement* de proclamer sa loi par la doctrine et l'exemple », et que la Passion elle-même « *ne tendait qu*'à nous le présenter comme le modèle de toutes les vertus », alors qu'il n'y est pas dit un mot « du fait que par sa souffrance et sa mort il aurait expié les péchés commis après le baptême ». Seul le témoignage inverse du *De divitiis* « et la doctrine pélagienne en général » (125) interdiraient d'interpréter ce silence comme l'équivalent d'une négation (126).

Mais l'*argumentum e silentio* ne porte que dans les cas où le témoin, qui reste muet, était dans l'obligation morale de parler. Or de quel droit poser en axiome qu'un moraliste, en vertu de ses préférences personnelles ou des besoins de son public, ne peut pas exploiter les aspects par où le mystère de la Passion intéresse notre conduite sans être aussitôt soupçonné d'y enfermer toute sa foi? Il faudrait alors incriminer la plupart de nos prédicateurs. « Tout ce qu'on peut dire » dans le cas présent, avec C.-P. Caspari, qui, très sagement, limite de lui-même la portée de ses dangereuses prémisses, « c'est que, soit dans ce pasasge, soit dans l'ensemble de

123. *Epist. de malis doctoribus et operibus fidei*, XVIII, 2-3, *ibid.*, p. 103.

124. Cf. *ibid.*, XIX-XXII, pp. 104-111, où Pierre, Paul, Jean et Jacques défilent tour à tour pour évoquer, en récitant leurs propres textes, la part qu'ils ont prise, de leur côté, à la promulgation des préceptes chrétiens.

125. On remarquera cet *obiter dictum*, où s'exprime si nettement, en dehors de toute controverse, l'impression favorable de l'auteur sur la rectitude foncière de la sotériologie pélagienne.

126. C. P. Caspari, *op. cit.*, pp. 252-253.

sa lettre, l'auteur laisse au second plan « ce qui pourrait nous sembler par ailleurs, « au moins en partie, se rattacher à son but » (127).

Un autre passage toutefois ne laisse pas de lui paraître inquiétant. « Si *quis,* affirme l'auteur, *post sancti lavacri fidem deliquerit, iam non per solam fidem, ut ante baptismum, veniam speret, sed fletu, planctu... omnique genere lamentationis imploret* (128). Sur quoi C.-P. Caspari d'observer que, d'après ce passage, les péchés commis avant sont remis par la foi seule, tandis que ceux qui surviennent après « le sont par la seule pénitence » (129). Mais du fait que, ce disant, l'anonyme pélagien comme toujours se tient sur le plan subjectif, s'ensuit-il qu'il oublie ou veuille nier l'œuvre objective de Rédemption où la pénitence non moins que le baptême trouve le principe dernier de sa vertu?

En traitant de la chasteté, c'est naturellement surtout l'action du Christ docteur que Pélage est amené à mettre en relief (130). Mais les indices ne manquent pas qui manifestent son intention de ne pas s'en contenter. Témoin cet appel au pécheur, inspiré de saint Paul (II, *Cor.*, V. 15) :

> Moriatur penitus sibi et illi totus vivat cuius morte redemptus est (131).

Ou cette renonciation, qui l'accompagne, de l'âme une fois affranchie du corps dont elle fut l'esclave si longtemps :

> ... Nescio te, homo [exterior]. Quamdiu meus fui, suggestionibus tuis etiam libens acquievi. Nunc me Christus *sanguinis sui pretio* comparavit. Meus non sum nec meam iam possum facere, sed eius ad quem pertineo voluntatem (132).

Ici encore, comme on l'a constaté d'autres fois chez les pélagiens, la Rédemption chrétienne fondée sur l'œuvre objective du Christ se laisse très clairement apercevoir sous cette parénèse que la loi du genre maintient sur le terrain moral. Aussi bien l'auteur accorde-t-il au baptême une valeur de purification qui oblige d'en rechercher la source jusque dans la vertu de la croix.

127. *Ibid.*, p. 253, note a.
128. *Epist. de malis doctoribus*, III, 2, p. 71.
129. C. P. CASPARI, *op. cit.*, p. 253, note 3.
130. *Epist. de castitate*, VI, 4, édit. Caspari, p. 133.
131. *Ibid.*, VII, p. 134. Cf. XXXVII, p. 162 : « Impium satis est te ei aliquem velle praeponere qui nec se tibi praeposuit, qui pro te mori etiam non recusavit. »
132. *Ibid.*

Mundatur plane per baptismum ab omni immunditia homo, tantum ut postmodum semper ita ut spiritaliter natus est perseveret (133).

Sauf quelques rares exceptions et qui s'expliquent par des raisons suffisamment morales pour ne pas poser de véritable problème, l'ensemble des écrits dans lesquels — à tort ou à raison — la critique a pu voir la main de Pélage ne fait qu'ajouter un supplément à la gerbe de témoignages que son commentaire de saint Paul nous a permis de réunir. Autant s'y accuse *in concreto* son tempérament bien connu de moraliste, qui le porte surtout vers les côtés pratiques du christianisme et l'incline à envisager plutôt sous le signe de l'action des dogmes auxquels il lui arrive de toucher, autant il y révèle de loyal attachement au dépôt chrétien. C'est ainsi que la foi de l'Eglise en la Rédemption telle qu'il la lisait dans le symbole et dans l'Ecriture est pour lui comme un *inconcussum quid* et que, s'il s'applique beaucoup moins à la méditer en mystique ou en spéculatif qu'à en tirer parti, cette préoccupation utilitaire — d'ailleurs parfaitement légitime — apparaît chez lui comme un hommage à ses aspects transcendants plutôt qu'une manière indirecte de les sacrifier.



Ce n'est pas seulement dans le royaume du Père qu'il y a plus d'une demeure : dans la grande famille des âmes croyantes qui donnent la plus franche adhésion au message chrétien, il y eut toujours place pour une extrême diversité de tempéraments spirituels. Rien, dès lors, ne serait moins équitable que d'apprécier la sotériologie de Pélage en prenant pour canon celle de saint Augustin. *Non aequaliter mente percipitur*, a noté finement celui-ci, *etiam quod in fide pariter ab utrisque recipitur* (134). On ne sera pas surpris que, chez l'un et l'autre, la construction théologique soit encore assez rudimentaire : elle reste au niveau du temps. Mais c'est aussi l'expression même de leur foi qui est loin de rendre le même son.

Il n'est pas douteux que, chez Pélage, le rappel du donné biblique ou ecclésiastique ne garde quelque chose d'extérieur et de sec. Quant aux gloses qu'il y rattache, tant dans son commentaire de saint Paul que dans ses opuscules de morale, elles procèdent inva-

---

133. *Ibid.*, X, 4, p. 41. Texte joint aux précédents dans CASPARI, p. 274, qui éprouve le besoin d'établir un dossier de témoignages favorables à la Rédemption jusque dans cette épître dont la « pélagianicité » (pp. 247, 271 et 273) ne lui paraît pas douteuse.

134. AUG., *In Iohan.*, tr. XCVIII, 2, *P. L.*, t. XXXV, col. 1880-1881.

riablement de cette « doctrine surtout rationnelle » qui caractérise sa manière (135) : ce n'est pas seulement la lettre à Démétriade, mais aussi bien toutes les autres qui se distinguent par une « profession très nette d'humanisme que couronne, mais couronne seulement, l'esprit chrétien » (136).

Vainement y chercherait-on de ces vues profondes que l'évêque d'Hippone, au moment le plus inattendu, se plaît à jeter sur la croix du Sauveur. Moins encore y sent-on nulle part de ces vibrations personnelles qui dénotent que, chez lui, le mystère de la Rédemption appartient à l'ordre des vérités vivantes et vécues. Psychologie, pour le dire en passant, qui pourrait bien aider à comprendre, si elle n'y suffit, que deux esprits aussi dissemblables pussent malaisément se trouver d'accord sur le problème de la grâce qui les mit en opposition.

Mais la tâche de la critique n'est-elle pas de s'appliquer au discernement des nuances? Sous prétexte du rationalisme pratique auquel inclinait la morale et l'ascétisme des pélagiens, on n'a pas le droit de conclure que toute l'œuvre du Christ devait s'exercer, à leurs yeux, sur le même plan. Illogisme, dira-t-on, mais dont la vie offre tant d'exemples, que les prétendues exigences d'une logique abstraite ne sauraient légitimement démentir. Nombreux, en effet, tant chez le maître que chez les disciples sont les témoignages favorables à une Rédemption objective accomplie par le Christ devant Dieu en vue de la rémission de nos fautes, tandis que les textes invoqués en sens contraire se résolvent sans trop de difficulté, quand on prend la peine de les remettre dans leur contexte historique et doctrinal.

Ici néanmoins comme toujours, la polémique a fait de bonne heure sa besogne de simplification et de parti-pris. Tandis qu'avec saint Augustin, quoi qu'on en ait dit, la controverse est restée sur le terrain où ses adversaires la plaçaient, Cassien, qui n'en est pas à une inexactitude près sur le compte de ses contemporains, semble bien responsable d'avoir tout au moins favorisé une première déviation. Dans la synthèse telle quelle où il rapproche Pélage de Nestorius (137), la sotériologie qu'il leur prête est ainsi résumée :

---

135. G. DE PLINVAL, dans FLICHE-MARTIN, *Histoire générale de l'Eglise*, t. IV, p. 92. Cf. du même auteur *Pélage*, pp. 202-206.

136. *Ibid.*, pp. 95. Cf. *Pélage*, pp. 250-251 : « La morale du Christ ne constitue que la superstructure d'un édifice spirituel dont les fondations se trouvent réellement dans la nature. La loi chrétienne permet l'achèvement magnifique de la sainteté; mais, à la rigueur, on pourrait s'en passer. »

137. Voir Em. AMANN, art. *Nestorius*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. XI, col. 99-101.

... Quo factum est ut... dicerent Dominum nostrum Iesum Christum hunc in mundum non ad praestandam humano generi redemptionem, sed ad praebenda bonorum actuum exempla venisse, videlicet ut, disciplinam eius sequentes homines, dum per eamdem virtutis viam incederent, ad eadem virtutis praemia pervenirent.

Bien que le morceau vise plutôt directement la christologie de Nestorius avec sa doctrine du *solitarius homo*, il ne faut pas oublier que, d'après l'auteur, cette hérésie tirait elle-même son origine de l'erreur pélagienne. Ce qui aboutissait forcément à faire peser également sur celle-ci le prétendu signalement de celle-là. D'autant qu'il s'y mêle des éléments aussi notoirement propres à Pélage qu'étrangers à Nestorius. Par exemple ce trait final :

Evacuantes, quantum in ipsis fuit, omne sacri adventus donum et omnem divinae redemptionis gratiam cum idem dicerent homines consequi bene vivendo quod praestitisset Deus pro humanea salute moriendo.

Dans quelle mesure cette présentation a-t-elle influencé les critiques modernes qui ont rouvert le procès de Pélage en vue d'ajouter à ses erreurs sur la grâce une négation formelle du dogme chrétien de la Rédemption? Il est difficile d'en juger. Quelle qu'en soit la provenance, toujours est-il que cette allégation ne tient pas devant les faits. Entre les historiens qui imputent à Pélage de ramener toute la valeur de l'œuvre du Christ à celle d'un exemple et celui qui a plaidé son innocence contre ses nouveaux dénonciateurs, c'est à ce dernier qu'un examen non moins impartial et plus complet du cas donne entièrement raison.

---

138. CASSIAN, *De incarn.*, I, 3, *P. L.*, t. L, col. 22-23. Cf. V, 1-2, col. 95-101.

CHAPITRE II

MYSTIQUE DE LA DIVINISATION

Dans la tradition la plus continue, au sein d'une Eglise vivante, comment ne pas s'attendre à quelque variété? Autant l'histoire est en droit d'enregistrer le fait, autant elle a le devoir de le comprendre et de n'en pas fausser les proportions.

En même temps qu'un remède contre le mal du péché, la Rédemption est une source de biens positifs qui n'appartiennent pas moins au concept intégral de ce mystère. Cette large vue de l'*oikonomia*, où les conviait à la fois leur éducation philosophique et leur piété de chrétiens, eut surtout les préférences des Pères grecs. Elle prit corps chez eux dans une théologie de la divinisation, où les plus hautes vérités de la religion divine se rejoignaient par les sommets.

Mais encore faut-il que cette conception spéciale du surnaturel, dont la séduction est en train de se raviver sous nos yeux, respecte les cadres garantis par l'analogie de la foi et que la mystique de l'Incarnation qui en est une conséquence ou un élément compte avec la dogmatique non moins essentielle de la Passion. Le besoin de réaliser cette harmonie entraîne l'obligation de savoir jusqu'à quel point elle put l'être dans le passé. Double tâche dont une publication récente nous paraît indiquer le programme et les conditions (1).

Sur le thème patristique de la divinisation, une étude *ex professo* nous manquait jusqu'ici. Cette lacune est comblée désormais par la monographie que M. Gross, alors professeur à la Faculté de théologie de Strasbourg, vient de consacrer à la question (2).

Dans cet ouvrage, les historiens apprécieront l'aisance avec la-

1. *Notre état surnaturel*, dans *Nouvelle Revue apologétique*, t. I, 1939, pp. 105-117.
2. Jules Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*. Contribution historique à la doctrine de la grâce, in-8° de XVIII-370 pages, Paris, Gabalda, 1938. Cf. *Revue des sc. relig.* t. XIX, 1939, pp. 149-160.

quelle s'y trouvent dominés les divers problèmes soulevés au passage dans le triple domaine, héllénique, biblique et patristique, tour à tour parcouru, autant que l'érudition minutieuse dont témoignent la bibliographie et les notes qui en attestent la judicieuse utilisation. Les simples lecteurs goûteront l'exposition claire et la composition fortement construite qui donnent aux matériaux de cette vaste enquête le mouvement et l'unité. Mais ces mérites d'ordre scientifique ou littéraire sont peu de chose, pour le théologien catholique, auprès de la substance doctrinale dont il est plein et qui est ici, pour la première fois, mise à la portée de tous, avec les élargissements qu'elle procure aux perspectives accoutumées de la Rédemption et les éclaircissements qu'elle réclame sur leurs mutuels rapports.

I. — Origines révélées.

Formule synthétique de la destinée humaine dans le monde hellénique, mais encore d'ordre tout philosophique et abstrait, l'idéal de la divinisation est devenu sous une forme concrète et religieuse un élément de la révélation. C'est à ce titre qu'il est entré dans le patrimoine chrétien, d'où il aurait probablement été exclu sans cela.

« Déjà ceux des primitifs qui croient à une récompense dans l'audelà se la représentent comme une existence auprès de l'Etre suprême », qui serait, d'après le P. W. Schmidt, « affranchie de la mort, de la maladie, de la souffrance, pleine de toutes sortes de délices » (3). Ce qui pourrait passer pour l'intuition, plus ou moins obscure, d'une participation aux privilèges divins.

Avec l'hellénisme, cette aspiration devient formelle. Réservée à quelques « héros » chez Homère et Hésiode, la divinisation est, au moins au sens lointain, la fin que se proposent les « mystères », pour autant que l'immortalité qu'ils promettent à leurs fidèles « comporte un bonheur égal à celui des dieux » (4). Elle s'affirme de la manière la plus expresse chez les philosophes comme une assimilation divine, qui serait le terme d'une vie purifiée par la sagesse ou même, chez Plotin, comme une union extatique de l'âme avec l'Un.

Seulement, la réalisation de cet idéal était laissée à l'effort de l'homme lui-même : ce qui le condamnait à rester inopérant. « Il y avait dans la culture grecque et la religion qui en était, sinon l'âme,

3. W. Schmidt, *Origine et évolution de la religion*, trad. Lemonnyer, Paris, 1931, p. 339, cité p. V.
4. A. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Paris, 1932, p. 138, cité p. 30.

du moins une partie intégrante, un besoin de divin transcendant, un sens de l'insuffisance et de la dépendance humaine. Ce besoin, la philosophie, à partir de Socrate, le définira désir d'*assimilation divine*, désir d'être comme les dieux, parfaits de leur perfection, heureux de leur bonheur, et elle prétendra satisfaire rationnellement ce désir. » Tâche impossible. « Mais, par son impuissance à satisfaire un besoin qu'elle a rendu plus conscient, plus impérieux, indirectement elle prépare à l'Evangile » (5).

« Ce que vous adorez sans le savoir, je viens vous l'annoncer. » Nulle part mieux qu'ici ne convient ce message de saint Paul aux Athéniens (*Act.*, XVII, 23). C'est que, ce Dieu que l'hellénisme cherchait « à tâtons » (*ibid.*, 27), le christianisme apportait la bonne nouvelle qu'il venait de « prendre en pitié cette ignorance » (*ibid.*, 30), en vue de tendre pour ainsi dire la main à l'humanité dans sa marche hésitante vers lui.

De cette révélation, M. Gross n'a pas tort de voir les germes dès le mosaïsme, qui introduit dans la vie humaine un principe tout nouveau : celui d'un Dieu que sa transcendance n'empêche pas de se pencher vers nous. « Sans doute l'Ancien Testament est encore bien imparfait relativement aux destinées de l'homme. Mais, en reconnaissant à celui-ci, dès les premières lignes de la *Genèse*, une ressemblance avec le créateur, il ouvre à la réflexion religieuse de larges perpectives. Plus tard, l'alliance théocratique fait naître l'idée de filiation divine, qui, purifiée et approfondie par les prophètes et notamment par l'auteur de la *Sagesse*, finit par devenir l'équivalent de la déification et prépare l'idéal chrétien » (p. 70)).

Au lieu d'un enseignement abstrait ou d'une théophanie momentanée, l'Evangile est la manifestation personnelle du Fils de Dieu dans la chair. Ce n'est donc pas sa parole seulement qui mérite de compter, encore que tout y tende à développer en nous des sentiments filiaux envers le Père qui est aux cieux, afin d'être « appelés ses fils » (MATTH., V, 9) dans le royaume. Sa personne elle-même est le type de notre vie comme le principe de nos espérances : dire que nous sommes dès maintenant ses « frères » (*ibid.*, XXV, 31-46) et destinés à partager un jour sa gloire (*ibid.*, XIII, 43; cf. X, 32 et XXVI, 29) n'est-ce pas laisser entendre que, grâce à lui, nous pouvons et devons être un peu de ce qu'il est? En dépit de leur sobriété, il est donc bien vrai que déjà « les Synoptiques conduisent jusqu'au

---

5. A. BREMOND, *Rationalisme et religion*, dans *Archives de philosophie*, t. XI, 1935, cahier 4, p. 24, cit. pp. 68-69.

seuil du mystère d'après lequel le chrétien est assimilé à la nature divine » (p. 97).

S'il est possible de méconnaître la puissance du levain évangélique sur ce point, les écrits apostoliques suffiraient à la mettre en relief. Ce n'est pas non plus sous une forme didactique, mais en traits vivants que s'y exprime l'état spirituel du chrétien régénéré. Au témoignage de saint Paul, il se sent le fils adoptif de Dieu (*Gal.*, IV, 5) et l'héritier de ses promesses (*ibid.*, 7), le frère et le cohéritier du Christ (*Rom.*, VIII, 14-17, 29) depuis que le baptême l'a incorporé à celui-ci (*ibid.*, VI, 3-11) et lui a obtenu le don de l'Esprit qui habite dans son cœur (*Cor.*, III, 16 et VI, 19; *Eph.*, II, 22). Chez saint Jean, le Logos est source de lumière et de vie (I, 4 et 9); il agit comme tel dans l'Evangile d'abord (VI, 35 et 50; IX, 4; 25; XIV, 6), puis dans l'âme de ses fidèles, qui par là sont les « enfants de Dieu » et nourrissent l'espoir de lui devenir « semblables » au jour où il leur sera donné de le voir « tel qu'il est » (I JOAN., VI, 1-2). Pour saint Pierre à son tour, la vie éternelle comporte une participation à la nature divine (II PETR., I, 4), qui, sans nul doute, se trouve commencée dès maintenant.

Entre saint Paul et saint Jean, des exégètes subtilement tendancieux ont voulu trouver une certaine différence de ton. D'après le regretté P. Rousselot, par exemple, celui-là verrait plutôt dans l'économie du christianisme la « conversion » ou la « guérison » des pécheurs, tandis que celui-ci de préférence y contemplerait « la vie divine communiquée aux hommes par Jésus-Christ ». Ce qui entraînerait, dans le second cas, la prépondérance de l'Incarnation; dans le premier, celle de la Passion (6). Mais il ne faut pas oublier que, chez saint Paul, le mystère de la croix a aussi pour effet de créer en nous « un homme nouveau » (*Eph.*, II, 16; IV, 24) et que la vie dont parle saint Jean présuppose le sacrifice de « l'Agneau » (I, 29) qui s'est fait « propitiation pour nos péchés » (I JOAN., II, 2). Tout au plus pourrait-il être question de nuances dans la préparation d'une même foi, qu'il faut se garder avec soin de traduire en opposition (7).

Nulle part donc, pas plus dans le Nouveau Testament que dans

---

6. P. ROUSSELOT, *La grâce d'après saint Jean et d'après saint Paul* dans *Recherches de science religieuse*, t. XVIII, 1928, pp. 87-90, cité p. VI.

7. [On lit, à ce propos, dans E. MARTY, *Le témoignage de Pierre Rousselot S. J.*, Paris, 1940, p. 175 : « La remarque ne peut atteindre le P. Rousselot. » Nous ne demandons pas mieux que de le penser. Mais son texte eût sans doute gagné à n'y pas donner lieu.]

Sur les vues plus ou moins approximatives et contestables qui s'ensuivent relativement à l'histoire du dogme de la Rédemption chez les Pères, voir les réserves formulées dans *Revue des sc. relig.*, t. XIII, 1933, p. 113 et reprises plus bas pp. 140-146.

l'Ancien, ne se rencontrent ni le terme spécifique de divinisation ni ses divers synonymes ou dérivés. Mais on accordera sans peine à M. Gross « que la réalité qu'ils expriment s'y trouve » (p. 111), à condition de savoir en reconnaître l'équivalent dans cette intimité croissante qui caractérise d'après l'Ecriture les relations de l'homme avec Dieu et pour laquelle une image aussi tendre que l'analogie familiale de la filiation n'a pas semblé de trop.

II. — Développement chez les Pères grecs.

Telles étant les données qu'ils tenaient de l'Ecriture, « l'originalité des Pères grecs, comme s'exprime préventivement l'auteur (pp. VII-VIII), fut de mettre en œuvre la révélation judéo-chrétienne avec les ressources que leur fournissait le milieu » (8). Dans l'esprit de ces croyants qui restaient aussi des philosophes, un certain contact allait donc s'ensuivre avec les catégories helléniques, mais qui n'intéresse que « l'expression de leur foi » (p. 4).

« Ce travail d'élaboration, qui s'étend sur sept siècles environ, s'accomplit en trois phases. Dans la première (IIe et IIIe siècles) se dessinent les premières ébauches. Au IVe siècle, grâce aux progrès substantiels que les Alexandrins et les Cappadociens font faire à la christologie et à la théologie du Saint-Esprit, la doctrine s'épanouit puissamment et atteint son apogée. La troisième période (Ve-VIIIe siècle) voit se consolider la doctrine de la divinisation dans le domaine de la théologie avec saint Cyrille d'Alexandrie, sur le terrain de la mystique avec le pseudo-Denys. Le Damascène, enfin, incorpore dans sa théorie les éléments essentiels de l'enseignement de ses prédécesseurs pour les transmettre à la postérité » (p. 115).

Il ne serait pas sans intérêt de suivre par le menu l'exposé que M. Gross consacre à chacune de ces périodes, en s'attachant à reconstituer après lui la forme donnée au message chrétien par ses témoins successifs. Mais, en pareille matière, aucun résumé ne saurait suppléer, si même il ne risquait de la trahir, l'impression directe des documents largement cités et méthodiquement rapprochés par l'auteur. Au lieu de reprendre imparfaitement ses analyses, mieux vaut esquisser à grands traits la synthèse qu'elles tendent à préparer.

De ces touches diverses, où chacun met la marque de son génie

8. Cf. H. de Lubac, *Catholicisme*, Paris, 1938, p. 16.

et de son temps, une vue sensiblement uniforme arrive à se dégager, où la doctrine de la divinisation est au centre de l'économie du salut. Elle s'affirme très clairement, dès la fin du IIe siècle, chez saint Irénée. Rien d'ailleurs, pour le dire en passant, ne saurait être plus significatif, pour montrer le véritable caractère de cette théologie, que de la rencontrer tout d'abord chez un Père aussi étranger à l'hellénisme que l'évêque de Lyon. Après lui, on la retrouve, à la forme près, comme une sorte de bien commun de toutes les écoles à travers les siècles suivants.

Le premier acte de ce plan divin est constitué par l'état primitif. Partant de ce principe platonicien que l'exemption de la mort est, par rapport à notre être caduc, l'attribut le plus essentiel de Dieu — et que l'on distingue ou non entre l' « image » et la « ressemblance » divine accordée à l'homme d'après *Gen.*, I, 26 — le père du genre humain, dès là qu'il était immortel, devait apparaître comme déifié. On peut même noter à ce propos que les termes reçus pour exprimer son privilège, savoir *aphtharsia* ou *athanasia*, sont assez élastiques pour désigner l'absence de toute « corruption », tant celle du corps par la mort proprement dite que celle de l'âme par le péché.

Mais Adam ne resta pas fidèle à cette vocation. Par suite de sa faute, l'humanité entière est désormais, au double sens qui vient d'être dit, sous le régime de la « corruption » et de la « mort ».

Alors Dieu résolut de rendre à l'homme son état par l'avénement du Christ. « Celui qui est Fils de Dieu s'est fait fils de l'homme, écrivait saint Irénée, pour que l'homme, uni au Verbe et recevant l'adoption, devienne fils de Dieu » (9). Ou plus brièvement : « Dans l'immensité de son amour, il est devenu ce que nous sommes pour faire de nous ce qu'il est » (10). Saint Athanase ne parle pas autrement : « Il est devenu homme, afin de nous diviniser en lui (11). » Ni, bien qu'en termes plus abstraits, saint Grégoire de Nysse : « Le Dieu qui s'est manifesté s'est mélangé à la nature périssable, afin que, par sa participation à la divinité, l'être humain fût divinisé en même temps (12). »

Inutile d'ajouter que ce but est aujourd'hui atteint. « Maintenant que le Logos s'est fait homme, enseigne saint Athanase, et s'est approprié ce qui est de la chair, le corps n'est plus touché [par la mort et la malédiction] à cause du Logos qui est en lui et qui a tout

9. IREN., *Cont. haer.*, III, 19, 6. — *P. G.*, t. VII, col. 939.
10. *Ibid.*, V. *praef.*, col. 1120. Textes cités p. 150.
11. ATHAN., *Ad Adelph.*, 4. — *P. G.*, t. XXVI, col. 1077, cité p. 206.
12. GREG. NYSS., *Or. cat.*, 37. — *P. G.*, t. XLV, col. 97, cité p. 228.

enlevé. » Tant s'en faut, d'ailleurs, que cette restauration intéresse uniquement le corps. « En effet, désormais les hommes ne restent plus, suivant leurs propres passions, pécheurs et morts; mais ressuscités par la puissance du Logos, ils restent à jamais immortels et incorruptibles (13). »

Alexandrins et Cappadociens, comme on le voit, sont d'accord pour faire appel à la doctrine grecque de la divinisation. La seule différence entre eux est que, chez les uns comme Athanase et Grégoire de Nysse, elle prend corps en de vastes « synthèses doctrinales » (pp. 201-238), tandis que, chez Basile, Grégoire de Nazianze ou Didyme l'Aveugle, elle ne se présente qu'en témoignages occasionnels (pp. 239-252).

En regard, l'école d'Antioche se distingue par sa discrétion à l'endroit des abstractions philosophiques. Mais « le thème de la *théopoièse* » s'y retrouve « pour le fond essentiel sous les analogies bibliques de la ressemblance et de la filiation divines » (p. 253). C'est ainsi qu'on peut lire du Verbe, chez saint Jean Chrysostome, qu' « il s'est fait fils de l'homme... afin de faire des fils de l'homme des enfants de Dieu » (14) et, chez Théodoret, « qu'il est avec le corps qu'il a assumé afin de me faire dieu » (15).

Pour les uns et les autres, quelles que fussent par ailleurs leurs divergences théologiques, le fait de notre divinisation semblait assez fondamental et assez acquis pour leur offrir une base d'argumentation dans les controverses christologiques auxquelles ils furent mêlés. Contre les ariens et les nestoriens, ils allèguent que le Fils ou l'Esprit n'auraient pu nous diviniser s'ils n'avaient eux-mêmes possédé la nature divine. D'autre part, l'adage sotériologique cher à saint Grégoire de Nazianze : « Ce qui n'est pas assumé n'est pas guéri » (16) leur permet aussi d'exiger dans le Christ, par opposition aux apollinaristes et plus tard aux monophysites, une parfaite humanité.

Mais une théologie de ce genre n'était-elle pas éminemment faite pour s'adresser à l' « âme tout entière » ? Non moins que l'intelligence et la dialectique, la plus haute piété y trouvait un aliment. Sans parler de la tentative faite par le pseudo-Denys pour « établir une théologie mystique digne du christianisme et capable de concurrencer la mystique des Plotin et des Proclus » (p. 299), il n'est be-

---

13. ATHAN., *Cont. arian.*, III, 33. — *P. G.*, t. XXVI, col. 393, cit. p. 208.
14. IOHAN. CHRYS., *In Iohan.*, hom. XI, 1. — *P. G.*, t. LIX, col. 79, cité p. 257.
15. THÉODORET., *Eran.*, II. — *P. G.*, t. LXXXIII, col. 192, cité p. 275.
16. GREG. NAZ., *Epist.*, CI. — *P. G.*, t. XXXVII, col. 181, cité p. 247.

soin, pour s'en convaincre, que de lire ces lignes, si chaudes en leur sobriété, du plus spéculatif de tous les Pères, saint Grégoire de Nysse (17), dont M. Gross a voulu faire le bouquet final de son exposé :

L'homme, qui, parmi les êtres, ne compte pour rien, qui est poussière, herbe, vanité, une fois adopté pour fils par le Dieu de l'univers, devient le familier de cet Etre d'une excellence et d'une grandeur telles qu'on ne peut ni le voir, ni l'entendre, ni le comprendre. Quelles actions de grâces dignes d'une telle faveur pourrait-on trouver? Par quelle parole, par quelle pensée, par quel élan de l'esprit exalter la surabondance de cette grâce? L'homme dépasse sa propre nature : de mortel il devient immortel, de périssable impérissable, d'éphémère éternel; en un mot, d'homme il devient dieu. En effet, rendu digne de devenir fils de Dieu, il aura en lui la dignité du Père, enrichi de tous les biens paternels. O munificence du Seigneur très riche!... Qu'ils sont grands les dons des trésors ineffables!

A quoi d'ailleurs il faut ajouter que ces privilèges du chrétien ne sont qu'amorcés dans la vie présente. C'est dans la vision béatifique et la résurrection de la chair que notre divinisation doit trouver son plein épanouissement.

Qu'est-ce autre chose, dira-t-on, que notre doctrine du surnaturel, avec son triple stade : *institutio, destitutio, restitutio*? Sans nul doute, et c'est par là que le thème favori des Pères grecs se rattache à la tradition catholique (18), non d'ailleurs sans lui imprimer un cachet spécial, qui, par dessus les cadres de l'hellénisme dont il reflète l'inspiration et utilise les éléments, lui assure un durable intérêt.

III. — La Portée sotériologique.

Grecque d'origine et de caractère, il est naturel que la doctrine de la divinisation ait maintenu son crédit en Orient (19). Mais, également parmi nous, elle est en voie de connaître une croissante faveur (20).

Au tournant du siècle, un apologiste laïque, G. Fonsegrive, croyait y trouver un moyen d'entrer en contact avec la mentalité

---

17. Greg. Nyss., *De beat.*, or. VII. — *P. G.*, t. XLIV, col. 1280, cité pp. 350-351.

18. Voir *Le dogme de la Rédemption*, étude théologique, p. 88.

19. N. Ladomersky, *Une histoire orthodoxe du dogme de la Rédemption*, Paris, 1937, pp. 40-42 et 63. On ne s'en douterait pas à lire M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. II, Paris, 1933, pp. 687-704 et 786-790.

20. En fut-il toujours ainsi? Il semble qu'au xviie siècle le mot tout au moins ait appelé quelques réserves. Témoin le traducteur bénédictin de saint Athanase, qui, en présence d'un texte banal dans lequel figurent conjointement les deux termes « salut et divinisation », se croit tenu d'adoucir le dernier par une formule d'atténuation que l'original ne comportait pas :

contemporaine (21). Moins soucieux d'actualité qu'attentifs aux valeurs de fond, un certain nombre de théologiens ne cachent pas qu'à leurs sens, il y en aurait ici une à récupérer. C'est ainsi que M. Masure fait entrer la divinisation dans le concept intégral du sacrifice (22), tandis que, pour obtenir la notion adéquate du surnaturel qui « avait trop manqué à saint Augustin », M. Verriele veut expressément s'adresser à « cette splendide théologie grecque et scripturaire de la déification » (23), sur laquelle, de son côté, compte M. Richard pour élargir les perspectives de la Rédemption, à son sens un peu rétrécies par le *Cur Deus homo* (24), et dont le P. Congar, après en avoir constaté l'importance historique (25), ne manque pas non plus de se souvenir quand il s'agit de comprendre l'ecclésiologie des Orientaux (26).

Rien de mieux, à condition de réaliser exactement les données du cas. Tant qu'il ne s'agit que de chercher dans la divinisation une anthropologie surnaturelle, c'est-à-dire une théologie à la fois religieuse et concrète de la grâce, on ne saurait y voir d'inconvénient. Il en va autrement quand la question est d'en faire pour ainsi dire le centre de gravitation du plan divin tout entier. Car le problème se pose alors de maintenir la divinisation en harmonie avec l'ensemble du dogme chrétien. L'enquête de M. Gross, par là-même qu'elle en montre le développement si remarquable dans la tradition grecque, ne peut que servir à formuler ce jugement de valeur.

Une difficulté surgit aussitôt du fait que ce thème, à mesure qu'il prend plus de consistance et de netteté, s'encadre dans une sotériologie où l'Incarnation joue le rôle prépondérant. Même sans faire intervenir le prétendu réalisme anthropologique — certainement isolé

«... Ut... hoc pacto stabilis et firma esset eius [hominis] salus et, *ut ita loquar*, deificatio. ATHAN., *Cont. Ar.*, II, 70. — *P. G.*, t. XXVI, col. 295.

Il se rencontre d'ailleurs que c'est le texte ainsi corrigé qu'on cite parfois sous le nom d'Athanase, faute de voir ou de dire qu'il est imputable au seul traducteur. Ainsi A. SPINDELER, *Cur Verbum caro factum est?* Das Motiv der Menschwerdung und das Verhältnis der Erlösung zur Menschwerdung Gottes, Paderborn, 1938, p. 53.

21. G. FONSEGRIVE, *Le catholicisme et la vie de l'esprit*, Paris, 2e édition, 1906, p. 18, cité par M. GROSS, p. V.

22. E. MASURE, *Le sacrifice du chef*, Paris, 1932, pp. 191-192.

23. A. VERRIELE, *Le surnaturel en nous et le péché originel*, Paris, 2e édition, 1934, pp. 26-27. Cf. p. 83.

De même, en est-il en Allemagne. Voir A. RADEMACHER, *Die innere Einheit des Glaubens*, Bonn, 1937, p. 28, où est soulignée, avec sa hardiesse mystique, l'importance historique et aussi la valeur actuelle de ce thème grec.

24. L. RICHARD, *Le dogme de la Rédemption*, Paris, 1932, pp. 83-92 et 113-114.

25. M.-J. CONGAR, *La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient* dans *La Vie spirituelle*, 1935, supplément, pp. 91-108,

26. *Chrétiens désunis* : Principes d'un « œcuménisme » catholique, Paris, 1937, p. 253.

et sans doute plus verbal que réel — en vertu duquel c'est l'espèce humaine elle-même que le Verbe divin aurait assumée pour la diviniser en sa personne, il est certain que saint Irénée, saint Athanase et bien d'autres, à force de réclamer comme nécessaire l'avènement du Fils de Dieu dans la chair et d'en proclamer la souveraine efficacité pour la régénération de notre nature, ont pu donner parfois l'impression qu'ils le tiendraient pour suffisant. Mais que devient alors la foi chrétienne élémentaire au Christ mort « pour nous et pour notre salut » ?

Aussi bien n'est-il rien de plus classique, depuis A. Ritschl et Ad. Harnack, chez les historiens incroyants du dogme, que d'imputer de ce chef aux Pères grecs certaine conception dite physique ou mystique de la Rédemption qui les mettrait en contraste avec les Pères latins (27). Indice qui vient du dehors s'ajouter au précédent pour montrer combien le terrain est ici délicat.

En réalité, cette position agressive de nos adversaires ne repose que sur une simplification tendancieuse au plus haut point. Car il n'est pas un des Pères le plus épris de la divinisation, ainsi que M. Gross ne se fait pas faute de le rappeler, qui ne reprenne, à l'occasion, les assertions traditionnelles sur la vertu salutaire de la mort du Christ. Il arrive même à saint Athanase d'incorporer celle-ci en bonne place, à côté de l'Incarnation déifiante, dans ce *Cur Deus homo* avant la lettre qu'est son traité *De Incarnatione Verbi* (28).

Mais encore ne pourrait-on s'en tenir là, sous peine de laisser croire à une sorte de dualité sotériologique chez les Pères en question. Est-il concevable néanmoins qu'ils aient oublié ou négligé les enseignements formels de l'Evangile et de saint Paul? De fait, le dossier consciencieusement réuni par l'auteur fournit la preuve que leurs textes les plus catégoriques sur le rôle de l'Incarnation ne vont pas jusqu'à le donner comme exclusif. Force est donc de conclure, non par des affirmations divergentes qu'il serait loisible d'éri-

---

27. Voir *Le dogme de la Rédemption*. Essai d'étude historique, Paris, 1905, pp. 118-119.

28. *Ibid.*, pp. 142-146. Cf. A. SABATIER, *La doctrine de l'expiation et son évolution historique*, Paris, 1903, p. 47 qui donne « la nécessité d'abolir la peine de mort encourue par tous les hommes pour « *le but principal* » de l'Incarnation, chez le grand docteur Alexandrin. Voir en particulier, *De Inc. Verbi*, 20, *P. G.*, t. XXV, col. 129 : « Ce qui était dû par tous il fallait le payer, car tous étaient débiteurs de la mort, c'est pour cela *surtout* (μάλιστα) qu'il vint ici-bas. »

Quant à saint Grégoire de Nysse, dont la *Grande catéchèse* est tout entière construite sur le thème spéculatif de la divinisation, il ne manque du moins pas d'affirmer le sacrifice du Christ et son efficacité rédemptrice dans ses autres écrits. *Ibid.*, pp. 156-159. Sur la doctrine sotériologique de ces deux Pères, voir *Le dogme de la Rédemption*, essai d'étude historique, pp. 142-159.

ger en autant de théories, mais à des points de vue successifs par rapport à un même objet suffisamment complexe pour les autoriser tous.

Sans doute, suivant la remarque très justement faite à maintes reprises par M. Gross (v. gr. pp. 152, 213, 285, 332), ces vues différentes ne sont-elles pas encore harmonisées. Et ceci tient à l'état général de la sotériologie patristique, où toute systématisation faisait défaut. Il ne s'ensuit aucunement qu'elles fussent irréductibles, ni en elles-mêmes, ni dans l'esprit de leurs auteurs (29).

Ce serait néanmoins faire fausse route que d'attribuer à l'Incarnation la divinisation de la nature humaine pour ne réserver à la Passion que celle des individus. Qu'elle soit présentée sous les espèces d'un rachat ou dans le cadre du sacrifice, que l'accent y soit mis sur son caractère pénal, d'après le chapitre LIII d'Isaïe, ou bien, avec *Rom.*, V, 19 et *Eph.*, V, 2, sur l'obéissance et l'amour qui s'y révèlent, l'œuvre du Christ, chez les Pères comme dans l'Ecriture, est d'une portée absolument universelle et définitive, qui contrebalance, dans l'équilibre du monde spirituel, l'œuvre néfaste du premier Adam.

Autant il serait chimérique de chercher à l'Incarnation et à la Passion un objet différent, autant il est obvie de reconnaître leur degré inégal d'efficience par rapport à l'objet total de notre salut (30). Pour saint Grégoire de Nazianze, M. Gross écrit que « l'Incarnation est une *cause éloignée* de la Rédemption » (p. 248) et, pour saint Jean Chrysostome, « une *condition* » (p. 257). Ces sortes de distinctions, que les Pères n'énoncent pas d'une manière explicite, n'en répondent pas moins à leur pensée : elles permettent d'équilibrer sans artifice les divers aspects de leur sotériologie, dont ils ne se préoccupent pas, en général, de préciser le lien.

Il n'est donc, pour entrer dans la voie d'une saine exégèse, que de ne pas séparer ce qui est uni dans le plan divin. Dire, par exemple, que l'Incarnation nous sauve ne signifie pas nécessairement qu'on lui assigne une action séparée, dès là qu'en toute vérité elle est la promesse, le commencement et la cause lointaine du salut. Les

---

29. [Cf. *Rev. des sc. relig.*, t. XIX, 1939, p. 156 : « ... Leur doctrine de l'Incarnation déifiante ne serait incompatible avec cette foi traditionnelle que s'ils pensaient à une efficience obtenue *ipso facto* par l'Incarnation toute seule. Mais leurs textes ne justifient pas cet exclusivisme et laissent la porte ouverte à l'œuvre ultérieure de la Passion... A condition de respecter cette harmonie, la doctrine de la divinisation peut encore aujourd'hui reprendre pour nous la place que voudraient lui faire beaucoup de théologiens. »]

30. La même tâche s'impose aux théologiens qui croient devoir, encore aujourd'hui, parler d'« Incarnation rédemptrice ». Cf. *Dict. de théol. cath.*, art. *Rédemption*, t. XIII, col. 1984.

panégyristes de la Vierge n'en ont-ils pas dit maintes fois autant, sans autres précautions, de son Annonciation ou même de sa Nativité, sans qu'on puisse imaginer qu'ils perdaient pour cela de vue l'unique médiation de son divin Fils? Et si l'on insiste en disant que notre divinisation est nommément rapportée à l'union des deux natures, il ne s'ensuit pas davantage que ce bienfait nous soit garanti *ipso facto* et en dehors de toute autre considération.

Quant aux passages qui soulignent le « contact » sanctificateur de la nature divine avec notre humanité dans la personne du Christ (31), il faut d'abord les élargir et compléter, comme s'y applique très bien l'auteur à l'adresse de ceux qui voudraient s'en faire une arme en faveur de certaine conception purement physique — ou magique — du salut chrétien, par ceux dans lesquels s'affichent la nécessité de notre propre coopération morale et le rôle des sacrements. La divinisation par « simple contact » est donc rejetée par le fait.

On n'oubliera d'ailleurs pas que ce terme, comme ceux de fusion ou de mélange, appartient à une christologie encore archaïque (32), où moins que jamais l'image doit être prise au pied de la lettre, et ne comporte pas autre chose, au total, que la réalité de l'Incarnation sans rien préjuger sur son mode éventuel d'efficacité. D'autant que l'auteur a relevé des exemples topiques où le « contact » désigne l'opération du Saint-Esprit chez saint Cyrille d'Alexandrie (p. 291) ou bien, chez saint Basile (p. 240), l'union du premier homme avec Dieu « par la charité », c'est-à-dire des phénomènes d'ordre tout spirituel (33).

Aucune raison décisive, par conséquent, n'autorise à supposer que les Orientaux les plus fervents à célébrer la vertu déifiante de l'Incarnation aient entendu, ce disant, l'isoler de l'économie salu-

---

31. Cf. J.-B. BERCHEM, *Le Christ sanctificateur d'après saint Athanase*, dans *Angelicum*, t. XV, 1938, p. 521, où est relevée « la tendance athanasienne (?) à voir accompli notre salut au moment même de l'Incarnation, par une sorte de contact physique du divin et de l'humain en Jésus-Christ ». De même plus bas (pp. 532 et 537). Il est vrai que, dans la suite (p. 550), « nous constatons que l'Incarnation n'a pas tout accompli » et que (p. 551) c'est la Passion elle-même qui révélerait « le côté *physique* de la rédemption » !

L'auteur est assez peu regardant pour alléguer au profit de sa thèse (p. 532) l'appréciation suivante, prise dans *Le dogme de la Rédemption*, essai d'étude historique, p. 147, dont la réserve contraste avec son dogmatisme : « A force d'insister sur ce point, il [Athanase] *semble dire* que par cette union, par ce contact physique du divin et de l'humain en Jésus-Christ, notre salut est accompli. »

32. Voir J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, t. II, p. 128. Cf. t. III, p. 64.

33. [Il est vrai que, dans l'ontologie de l'École, « spirituel » et « physique » ne s'opposent pas. Et c'est sans doute pourquoi d'aucuns aimeraient garder ce dernier terme pour exprimer le réalisme surnaturel de notre union à Dieu. Mais il en est autrement sur le plan de l'histoire où se place aujourd'hui la question. « Physique » étant ici, conformément à l'étymologie du terme, synonyme de matériel au sens le plus strict, on voit de quelles équivoques un tel langage serait inconsciemment chargé.]

taire dont elle fait partie. « Nous avions besoin pour vivre, écrivait saint Grégoire de Nazianze, de l'Incarnation et de la mort d'un Dieu (34). » Cette formule synthétique pourrait aussi bien convenir à la sotériologie de tous les Pères grecs. Aussi M. Gross, parvenu au bout de son enquête, est-il en droit de prononcer à leur sujet : « *Toute l'œuvre rédemptrice du Christ,* de l'Incarnation à la Résurrection, ainsi que l'action du Saint-Esprit et de l'Eglise qui continue cette œuvre, convergent vers la déification comme le terme de notre salut (p. 349). » Et c'est pourquoi leur théologie de la divinisation, sous le bénéfice de nuances explicatives qu'ils n'ont pas toujours indiquées sans jamais les exclure, mérite d'être retenue comme un élément du patrimoine chrétien (35).

***

Faut-il maintenant se préoccuper de savoir comment était alors comprise cette doctrine ni nettement et si abondamment énoncée? L'heure, sans nul doute, était aux élans de la vie plutôt qu'aux précisions d'école. Cependant, bien qu'il n'ait pas voulu s'appesantir sur des controverses plus ou moins périmées, M. Gross aurait, avec raison, cru faire œuvre incomplète s'il n'avait interrogé ses témoins à ce sujet. Il résulte de son étude que les Pères grecs sont d'accord pour approprier notre divinisation d'une manière spéciale au Saint-Esprit, mais aussi que déjà quelques-uns, saint Irénée par exemple (pp. 153-157) et plus encore saint Cyrille d'Alexandrie (pp. 293-294), laissent au moins entrevoir l'existence en nous d'un don créé qui en serait distinct (36).

On voit suffisamment qu'il ne s'agit pas ici d'une thèse banale, mais d'une œuvre de maître qui mérite l'attention. En annexant à l'histoire catholique des dogmes le thème de la divinisation, elle se trouve, par surcroît, fournir une contribution de premier ordre à

---

34. GREG. NAZ., *Orat.* XLV, 28. — *P. G.*, t. XXXVI, col. 661.

35. « Ebauche déjà très poussée de notre dogmatique de l'état surnaturel, mais qui ne saurait constituer une brèche dans la tradition sotériologique de l'Eglise que dans la mesure où elle présenterait un caractère exclusif. » Art. *Rédemption*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. XIII, col. 1938. Cf. col. 1942.

36. Chemin faisant (p. 156, note 5), l'auteur rectifie discrètement J. TURMEL, *Histoire des dogmes*, t. IV, Paris, 1935, p. 465, d'après qui les Pères « ne connaissaient que la grâce sanctifiante incréée » : élément d'ailleurs, à l'entendre, « qui, jusqu'au XIII[e] siècle, sera seul à exister » (p. 451).

la théologie de la grâce sanctifiante et, en général, de tout l'être surnaturel.

Mais il faut espérer que ce ne sera là, pour M. Gross, que la moitié de sa tâche et qu'il voudra nous donner plus tard un semblable travail sur la tradition de l'Occident. Ce sera pour lui l'occasion de mesurer ce que la scolastique a connu ou retenu de la doctrine des Pères grecs et d'expliquer pourquoi ceux des auteurs contemporains qui ont entrepris de ranimer leur mystique de l'Incarnation déifiante purent avoir le sentiment de la découvrir.

En attendant, soit par les données de fait qu'il a pour objet de rappeler sur les caractéristiques de la sotériologie des Pères grecs, soit par les principes d'interprétation qu'il en indique au passage ou qu'il permet d'entrevoir, son ouvrage ne peut que favoriser la mise au point d'un thème doctrinal qu'on accuse volontiers d'être divergent par rapport au courant général de la tradition chrétienne et qui ne l'est plus quand il est remis sous son vrai jour.

CHAPITRE III

UN DOSSIER DE L'EXPIATION PÉNALE

Bien que la substitution de l'Innocent aux coupables en vue de subir la peine de leurs péchés ne constitue pas le dernier mot de la sotériologie chrétienne devant laquelle saint Anselme ouvrit d'autres horizons, il n'est pas contestable qu'elle en soit un élément. Certains excès de zèle commis par tel ou tel de ses défenseurs ne doivent pas plus donner le change sur la portée de ce fait que sur le mérite respectif des historiens qui s'employèrent à le contester. Une double agression dont l'auteur de ces lignes fut victime sur ce point eut pour effet d'amener quelques précisions utiles sur le rôle de chacun (1).

Dans la série de ses « Questions d'actualité », le R. P. Christian Pesch a jugé bon d'insérer un petit volume — qui aurait pu être bienfaisant, s'il n'était gâté par la passion polémique — en vue de revendiquer les droits de l'expiation pénale et de combattre certain théologien qui, à son gré, lui en accorderait trop peu (2), [opuscule dont la manière agressive et superficielle fut dénoncée en temps et lieu comme il convenait] (3).

Cette étude se compose de considérations théologiques, appuyées elles-mêmes sur une documentation positive qui s'étend sur près de cent pages. Or, de cette dernière partie, un autre polémiste s'est empressé d'écrire, aux mêmes fins de combat, qu'elle est une enquête consciencieuse, surabondante, victorieuse (4). Peut-être la générosité même de ces éloges incitera-t-elle quelques lecteurs plus curieux à

1. *Un dossier patristique de l'expiation* dans *Rev. des sc. relig.*, t. II, 1922, pp. 303-306.

2. Chr. PESCH, *Das Sühneleiden unseres göttlichen Erlösers*, in-8° de VIII-177 pages, Fribourg-en-Br., Hezder, 1916.

3. *Rev. du clergé fr.*, 15 nov. 1919, t. C, pp. 294-299.

4. [« Enquête... si consciencieusement, si victorieusement menée. » Ad. d'ALÈS dans *Rev. apologétique*, t. XXXIII, 1929, p. 173. « Thèse victorieusement soutenue », *ibid.*, p. 164. « Preuve surabondante », *ibid.*, p. 167.]

prendre contact avec ce dossier. On voudrait ici les aider, par quelques observations de fait, à en mesurer la valeur.

Sur le terrain biblique, ni le P. Pesch ni ses admirateurs n'ont sans doute l'espoir de faire apparaître des textes inconnus. Mais peut-être trouvera-t-on du neuf dans les soixante-dix pages qui exposent la tradition patristique (pp. 49-118). Source aussi importante qu'elle est, en général, mal explorée.

L'auteur de ces lignes eut l'honneur, en 1905, de publier sur le dogme de la Rédemption une *Etude historique*, où il se fit un devoir de relever et classer les divers témoignages relatifs à cette vérité. De ce chef, l'idée d'expiation pénale y trouva place, à côté de bien d'autres, comme l'une des formules qui exprimèrent toujours la foi de l'Eglise et guidèrent de bonne heure la pensée de ses théologiens. C'est dire avec quel intérêt il a compulsé depuis ces pages documentaires, où un maître de la science théologique venait combler les insuffisances et rectifier les erreurs d'un modeste *Essai* qu'en son temps l'éminent théologien ne dédaigna pas de remarquer (5).

Pour abréger, nous désignerons cet ouvrage sous le sigle R. Une ingrate statistique en confrontera le contenu avec les résultats de l'enquête « consciencieuse, surabondante et victorieuse » menée par le P. Pesch, qui sera désignée par la lettre P.

I. — Pères anténicéens.

Comme de juste, P insiste sur les Pères anténicéens (pp. 49-59), tout en observant qu'il ne faut naturellement pas leur demander de « théories » sur le sujet (pp. 49-59). Aveu qui ne l'empêche pas de les rallier à sa « théorie » de l'expiation pénale pour leurs réminiscences de l'Ecriture ou les mentions incidentes qu'ils accordent à la mort salutaire du Christ (6).

1° Dans l'Epître de Barnabé, P relève V, 1, 2, 5 et VII, 2-3, où il est parlé des souffrances du Christ, d'après Isaïe LIII, et de son sacrifice = R 109. Il produit *in extenso* VII, 7, 9, qui expose le symbolisme du bouc émissaire, seulement indiqué dans R 108.

2° Pour saint Clément de Rome, P invoque *I Cor.*, VII, 4 et

5. Témoin ses *Praelectiones dogmaticae*, t. IV, De Verbo incarnato.

6. Chez les protestants, K. Baehr publiait, il y aura bientôt un siècle, tout un volume : *Die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den ersten drei Jahrhunderten*, in-8° de VIII-184 pages, Sulzbach, Seidel, 1832., précisément dans le but de prouver que la doctrine spécifique de l'expiation est absente chez les Pères de cette époque. Loin d'en discuter les conclusions, P. n'en connait même pas l'existence.

XLIX, 6 = R 106 (sauf cinq lignes inutiles sur l'humilité du Sauveur).

3° De saint Polycarpe P connaît *Phil.*, I, 2; VIII, 1 et *Martyr. Polyc.*, XVII, 2 = R 108.

4° L'*Epître à Diognète* est représentée dans P par IX, 2, qui se trouve avec beaucoup plus d'étendue dans R 110-111.

5° Quant à saint Justin, P rapporte *Dial.*, 89 et 94, y compris un long passage de douze lignes sur le serpent d'airain qui n'a rien à voir avec la question. Les parties utiles sont dans R 115, qui ajoute *Dial.*, 95 autrement significatif. P se réfère encore à *Dial.*, 13, *I Apol.*, 50-51; *Dial.*, 138 : textes sur le sacrifice du Christ et la vertu purificatrice de son sang où rien ne vise proprement l'expiation; ils sont d'ailleurs dans R 114-115.

6° Saint Irénée ouvre déjà l'ère des théologiens. P fait état de *Cont. haer.*, III, 16, 9, complété par IV, 5, 4 et V, 1, 1, où la mort du Sauveur est présentée comme un acte de réconciliation, un sacrifice, une rançon. Il continue par V, 16, 17, puis V, 23, 2 et II, 20, 3, où il est parlé d'obéissance réparatrice et de mort détruite. Tous passages où pas un mot n'est relatif à l'expiation et qui d'ailleurs se trouvent cités ou indiqués par R 122-126. P a en propre IV, 2, 7, soit quatre lignes sur le serpent d'airain; IV, 23, 12 et IV, 20, 2, deux lignes sur la résurrection et le rachat : soit deux références étrangères à la question.

7° Négligeant l'œuvre philosophique de Clément d'Alexandrie, P se souvient de *Quis dives salvetur*, 23 et 37. On retrouve ces deux passages plus au long dans R 132-133, qui écrit : « Clément précise le caractère expiatoire de cette mort..., applique à la mort du Christ les principes traditionnels de l'expiation et de la substitution. »

8° « Origène attribue souvent à la mort du Christ ce caractère de satisfaction pénale », R 135. P s'en est aperçu à son tour et le prouve principalement par *In Levit.*, hom. I, 3 et *In Ioan.*, XXVIII, 14 = R 136-137. Très à propos il ajoute *In Levit.*, hom. III, 1 et *In Matth.*, XXVI, 67, qui ne figurent pas dans R, où se trouvent en revanche quelques extraits des commentaires sur saint Matthieu, saint Jean et l'Epître aux Romains inconnus à P. Mais P se fourvoie totalement en citant *In Levit.*, hom. X et *In Num.*, hom. XXIV, 1 — ce dernier dans R 140-141 — qui roulent sur le sacrifice.

Ne va-t-il pas jusqu'à se prévaloir enfin, moyennant quelques points de suspension très opportuns, de *In Matth.*, XVI, 8, où il est question de la rançon que le Christ fournit à Satan? Voir le texte complet — et à sa place — dans R 379.

9° « Tertullien ne touche à notre sujet que d'une manière tout à fait accidentelle », P 57. On l'y rattache par *De fuga*, 12; *Adv. Marc.*, V, 19; *Adv. Iudaeos*, 13 : textes cités par R 216-217, et où il n'est question que de rançon ou de sacrifice. P verse aux débats *Adv. Hermog.*, 30, dont les deux dernières lignes se rapportent vaguement au sujet; mais il cite *De pudic.*, 22, sans avoir l'air d'en apercevoir les phrases les plus caractéristiques : on les trouvera dans R 217.

10° « Saint Cyprien n'a, lui aussi, que des remarques très courtes », P 55. C'est sans doute pour les allonger qu'on se rabat sur des déclarations absolument générales, empruntées à *De lapsis* 17; *Ad Fort.*, 5; *Epist.*, 58, 6, où il est dit que le Christ est mort pour nous; puis sur *De hab. virg.*, 2; *Ad Demetr.*, 26; *Epist.*, 63, 2, qui parlent de rachat; sur *De opere et eleem.*, 1, qui nous promet guérison et immortalité. La plupart de ces textes sont déjà dans R 219-221. Seule la référence à *Epist.*, 40, 5 est propre à P.

Ainsi, pour cette période, l'apport personnel de P se réduit à une ligne de saint Cyprien, à deux petites citations de Tertullien et d'Origène, qui n'apprennent du reste rien qui ne fût largement connu par ailleurs. En revanche, P manifeste une réelle originalité en recueillant pêle-mêle dans son dossier plusieurs textes qui, ni de près ni de loin, ne se rapportent à l'expiation qu'il se préoccupe d'établir.

II. — Pères grecs des IVe et Ve siècles.

Plus riche devient la matière avec les grands théologiens des IVe et Ve siècles (7). Ce sont d'abord les Orientaux qui retiennent l'attention de P (pp. 59-81).

1° « Eusèbe de Césarée... arrive à donner sa physionomie complète à la théorie juridique de l'expiation pénale », R. 165. Doctrine que P, après R, trouve résumée dans *Serm. de theoph.*, 3 et qu'il justifie par deux pages de textes, tandis que la même démonstration en tient trois dans R 162-165.

2° On sait que le *De incarnatione Verbi* de saint Athanase présente déjà un commencement de systématisation. « Dans cet ouvrage, ... deux idées se mêlent... : l'idée d'immortalité ou de surnaturelle réformation de notre nature et l'idée d'*expiation* de notre mort »,

7. [Cf. Ad. HARNACK, *Dogmengeschichte*, t. III, 3e édition, p. 390 : « *Seul Athanase* parle avec une remarquable clarté de la souffrance expiatoire que le Christ nous a épargnée en la prenant sur lui... » Le P. Pesch eût gagné à se souvenir de cette observation, qui aurait pu lui inspirer le soin d'apporter à son enquête un peu plus d'acribie.

R 146. P établit à son tour ce dernier point par deux extraits de quelques lignes. Il croit renforcer sa démonstration par *Cont. Ar.*, I, 41 et II, 47, qui sont de simples lieux communs sur la Rédemption en général. On se demande plus encore ce que vient faire ici *Cont. Ar.*, IV, 6-7 = R 148. Ouvrage qui d'ailleurs n'est pas authentique (8) où est énoncée l'abondance des grâces qui nous viennent du Christ.

3° « Quelquefois [saint Cyrille de Jérusalem] effleure l'idée d'expiation pénale », R 169, qui appuie ce jugement sur *Cat.*, XIII, 28 et 33. Cette réserve ne suffit pas à P, qui allègue copieusement *Cat.*, III, 12, IV, 9; XII, 1; = R 166-168, où il est question de sacrifice, de réconciliation, mais d'expiation point.

4° Pour P, saint Basile, lui aussi, devient un témoin de l'expiation ; mais c'est par un long morceau de son discours sur *Ps.*, XLVIII, 7-9, où il traite de la rançon payée au démon. On peut le lire à ce titre dans R 383. Comme preuves subsidiaires, P introduit la doctrine de l'évêque de Césarée sur le sacrifice du Christ = R 172-173, puis encore *De Spir. S.*, 18 et *Epist.*, 261, 1-12, où sont affirmés le triomphe du Christ sur la mort et notre rachat.

5° « Son frère saint Grégoire de Nysse ne vient que par occasion à parler de la signification des souffrances du Christ », P 67. Il n'en est pas moins honoré de deux pages entières, où défilent quelques lignes du *De vita Mosis* sur la Passion salutaire, un large emprunt au sermon apocryphe *De occursu Domini* sur le sacrifice du Christ et notre rançon (9). Seules sont *ad rem* deux petites phrases du *Contr. Eunom.*, V et XI, noyées par P dans un contexte diffus. Tous textes qui, à l'exception du premier, sont dégagés dans R 156-158.

6° Au contraire, saint Grégoire de Nazianze est d'une incontestable précision sur le caractère expiatoire de la croix. La preuve en était faite dans R 157-179. P en laisse tomber les meilleurs éléments pour retenir seulement *Or.*, IV, 78; XXIV, 4; XXX, 6; XLV, 2. Ce qu'il relève dans *Or.*, XIX, 13, XXXIII, 9 et XLV, 28 n'a trait qu'aux fins générales de l'Incarnation et ne touche même pas le problème de la Rédemption. Quel rapport peut offrir avec l'expiation la vive semonce adressée par Grégoire à ceux qui admettaient qu'une rançon fut payée par le Christ à Satan?

---

8. Voir A. STEGMANN, *Die pseudo-athanasianische IVe Rede gegen die Arianer ein Apollinarisgut*, Battenburg, 1917.

9. R. 156-157 cite également sans défiance ce même discours. Il a pour excuse de n'avoir pu connaître J. J. AUFHAUSER, *Die Heilslehre des hl. Gregor. von Nyssa*, qui le rapporte à Sévère d'Antioche, p. IV. Cette excuse manque à P. puisque cet ouvrage est publié depuis 1910.

Plus à propos P rappelle l'attention sur quelques passages des Poèmes où reviennent les idées émises déjà dans le discours. Mais encore faut-il en élaguer comme inopérants au moins *Poem. dogm.*, II, 75 et IX, 16, où n'apparaissent que les idées de sacrifice et de rançon.

7° De même, saint Epiphane est retenu par P pour ce qu'il dit de la Passion du Christ *simpliciter* (*Haer.*, XXXIV, 9), de son sacrifice et de ses fruits (*Haer.*, LXVI, 79 et LV, 4), voire même des bienfaits que nous devons à la présence du Logos dans notre chair par l'Incarnation (*Anc.*, 93). Sauf le premier, les mêmes passages sont relevés dans R 180; mais il n'en est pas un qui se rapporte, même approximativement, à l'objet du débat.

8° « Saint Jean Chrysostome parle si souvent de la mort expiatoire du Christ qu'il est impossible de tout citer », P. 72. En quoi il ne fait que suivre R 183 : « Nul... n'a [plus] clairement énoncé et fortement exprimé la doctrine de la substitution. » Aussi les deux dossiers coïncident-ils à peu près, sauf que R est plus abondamment nourri. De P encore faudrait-il défalquer *In I Cor.*, hom. XXXVIII, 2-3, qui n'est qu'une simple collection de textes scripturaires, et une bonne partie de *In Col.*, hom. VI, 3, qui expose le combat du Christ contre le démon = R 417.

9° « Lui aussi, saint Cyrille d'Alexandrie, parle très souvent de la mort substitutive et expiatoire du Christ », P 75. R 195 avait dit : « La première explication, suggérée plutôt que proposée par saint Cyrille, est l'idée de la substitution pénale. » Cet accord sur la thèse doit entraîner un certain accord sur les arguments. Mais P se restreint à *De ador. in sp.*, III, et *In Is.*, LIII, 4 = R 196-197, qui produit d'autres passages non moins topiques.

P n'insiste pas sur *In Ioan.*, VI, 52 = R 201, où Cyrille dit du Christ qu'il est venu subir d'*une certaine façon* les peines de tous. Nuance de précision qui ne saurait être sans intérêt pour un théologien.

10° Saint Jean Damascène clôt la tradition grecque. P retient de lui avec raison son commentaire de *I Tim.*, II, 6 et *Gal.*, III, 13. Mais il s'encombre à tort de *In Gal.*, VI, 14 et *De fide orth.*, III, 27, où il s'agit de l'amour du Christ et de son sacrifice. En vertu de quelle illusion d'optique P a-t-il pu reproduire pendant une demi-page *De fide orth.*, IV, 11, qui n'est autre chose qu'un vague panégyrique de la croix et de ses effets? Tout l'essentiel des citations est dans R 207-208, qui remarquait déjà chez le Damascène l'idée d' « une véritable expiation ».

11° P veut, en outre, faire leur part aux Pères de langue syriaque. Ici il est complètement original, R ayant borné son enquête aux Pères grecs et latins. Mais pourquoi faut-il qu'il ne trouve à glaner chez saint Aphraate et saint Ephrem que des passages tout oratoires et indéterminés sur le sacrifice du Christ, la Rédemption et la réconciliation qui en sont le fruit? Il est possible et même probable que les Pères syriens n'ont, pas plus que les autres, ignoré l'expiation. Mais cette présomption ne saurait dispenser d'établir le fait sur des textes probants.

« On pourrait invoquer encore beaucoup d'autres témoignages des Pères grecs...; mais celui qui ne trouverait pas suffisants ceux qui précèdent, c'est qu'il ne veut pas être convaincu, » P 77. La conviction serait de beaucoup plus assurée si P avait pris soin de n'admettre en son dossier que des pièces de bon aloi. Aucune de celles-ci ne manque dans R, qui peut servir, par surcroît, à combler les lacunes dont P prend son parti. On y trouvera la déposition de quelques témoins non encore entendus, par exemple Théodore d'Héraclée, R 165, Proclus de Constantinople, R 202-203, Théodoret de Cyr, R 203-204, Procope de Gaza, R 205, sans oublier le mémoire spécial consacré depuis à Théodore Abu-Qûrra (10).

III. — Pères latins des IVe et Ve siècles.

Après avoir dépouillé la tradition grecque, P aborde l'Eglise latine (pp. 81-99). Nous continuons à suivre les résultats de son inventaire pas à pas.

1° Du premier théologien occidental, R 229 écrivait déjà : « Saint Hilaire... s'explique très nettement, en particulier, sur le caractère pénal de la mort du Sauveur; et c'est en cela... qu'il est l'initiateur de la théologie latine. » C'est par lui également que P ouvre son enquête. Aux textes utiles, *In Ps.*, LXVIII, 7 et *In Ps.*, LIII, 12, suivant sa méthode, il mêle des déclarations banales sur le sens de la Passion (*In Matth.*, XXXIX, 7, 10), sur la rançon, la réconciliation et le sacrifice, *In Ps.*, XXXIX, 9; *In Ps.*, CXXXV, 15; *In Ps.*, CXLIX, 3). Il est même difficile de retenir proprement *De Trin.*, I, 13, qui ne dépasse guère l'Ecriture sur la malédiction inhérente à la croix. Ce dernier texte manque dans R : les autres y figurent en bon rang (pp. 229-231).

---

10. Voir *Un précurseur de saint Anselme*, dans *Bulle. de litt. eccl.*, octobre 1914, pp. 337-361. Repris dans *Le dogme de la Rédemption*, études critiques et documents, Louvain, 1931, pp. 243-263.

2° « Saint Jérôme n'offre aucune recherche approfondie sur la signification des souffrances du Christ », P 84. Il y a lieu cependant de faire entrer en ligne de compte son commentaire d'Isaïe LIII; mais celui de *Gal.*, III, 13 et de *Eph.*, II, 13 est déjà bien vague. Ce qu'il écrit (*Epist.*, LX, 2) de la victoire sur la mort n'a aucunement trait à la question. R 246-248 néglige avec raison ce dernier texte; mais il connaît et groupe les autres que P aligne indistinctement.

3° A la mort du Sauveur « saint Ambroise reconnaît de plus un caractère pénal », R 34. P n'a donc pas eu à le découvrir; mais il ne se prive pas d'en brouiller la preuve, en y introduisant ce qui regarde le sacrifice du Christ et le rachat qu'il nous obtient par la destruction de la mort (*In Luc.*, VI, 107; *De fide*, III, 5, 36 et III, 11, 87; *De Spir., S.*, prolog., *Epist.*, LXV, 9). La plupart de ces références manquent dans R 234-237, qui en a d'équivalentes et n'oublie aucune de celles qui concernent proprement l'expiation.

4° « Quant à saint Augustin, ses déclarations sont tellement étendues que nous ne pouvons les reproduire complètement. Nous nous contenterons de quelques extraits », P 89. Simplification légitime et nécessaire s'ils n'étaient indifférents au sujet, comme ces trois pages empruntées à *De Trin.*, XIII, 11 ss., où l'évêque d'Hippone expose, en dehors de toute précision théologique, les grandes lignes de l'économie rédemptrice et la manière dont l'humanité fut rachetée au démon. Ce dernier développement est rattaché à son contexte historique dans R 405-408; le premier, suivant son caractère, est utilisé dans *Le dogme de la Rédemption*. Etude théologique, pp. 268-269.

Il reste acquis d'ailleurs qu' « Augustin reconnaît à la mort du Sauveur une valeur salutaire et une valeur pénale. A y regarder de près, on voit même que la première, pour lui, est subordonnée à la seconde », R 257. Jugement soutenu par une démonstration dont P ne conserve que deux éléments, mais qu'il enrichit par ailleurs d'un *obiter dictum* pris au *Contra mend.*, 24.

5° Bien qu'il soit occupé surtout du problème de l'Incarnation, saint Léon soulignerait « assez souvent », P 93, la souffrance expiatoire du Christ. Encore faudrait-il, pour en fournir l'évidence, autre chose que des exposés sur la rançon et le sacrifice où l'expiation n'apparaît pas d'une manière précise — la plupart indiqués ou mentionnés dans R 267-268 — ou des passages tels que *Serm.*, LVI, 1-3 et LXIV, 2, où il est traité du plan divin relatif à Satan. Notion qui transparaît, malgré de savantes coupures, dans les citations de P et qui est dégagée *ex professo* par R 409.

6° Dans saint Grégoire le Grand, R 274 avait déjà mentionné « la doctrine aussi nette que possible de la substitution pénale ». P l'y retrouve à son tour, et sur la foi des mêmes textes, sans exclure *Hom.*, XXXIX, 8, où le démon intervient d'une façon qui ne semble pas avoir suffisamment frappé le regard ni de l'un ni de l'autre.

Au terme de cette enquête sur la théologie latine, comme il le faisait déjà pour la théologie grecque (ci-dessus, p. 153), P 99 observe qu'il aurait encore pu y convoquer « beaucoup d'autres » témoins. Ceux qui désireraient en entendre quelques-uns pourront suppléer à sa discrétion en cherchant dans R 222 les *Tractatus Origenis* (= Grégoire d'Elvire), R 240-241 l'*Ambrosiaster,* R 244 le pseudo-Jérôme (= Pélage), R 269-271 saint Fulgence et saint Césaire d'Arles, qui ont tant fait pour transmettre au Moyen Age les doctrines de saint Augustin.

Tels sont les matériaux patristiques sur lesquels P s'efforce d'établir les bases traditionnelles de l'expiation pénale. A deux ou trois lignes près, il n'en est pas un seul qui soit vraiment neuf. Mais ce qui demeure caractéristique de P, c'est sa manière persistante de bloquer dans sa thèse, avec les textes appropriés à la question, d'autres qui sont absolument indéterminés ou qui même sont porteurs d'une pensée toute contraire. Conglomérat d'éléments disparates qui n'a plus rien de commun avec une construction historique digne de ce nom.

Au demeurant, les conclusions de cette enquête telle quelle ne sont pas plus inédites que les documents sur lesquels elle repose. Plus de dix ans avant l'intervention de P, on écrivait déjà : « Ces deux idées de sacrifice expiatoire et de substitution pénale nous semblent résumer les divers et nombreux développements partiels que les Pères ont consacrés à ce sujet, R 277-278. » Pour l'historien qui a quelque souci d'établir la continuité de la pensée catholique, il reste à se demander si ces « deux idées » sont synonymes ou si elles n'exprimeraient pas plutôt deux directions différentes où s'engageait une recherche théologique encore imparfaite et dont l'une devait plus tard primer l'autre (11). La question est d'importance majeure quand on pense à ce qu'allaient devenir ces données primitives en passant au laminoir des théologiens.

---

11. [Au contraire, on a pu voir en cours de route que chez le P. Pesch, elles sont d'emblée tenues pour identiques. Il n'en faut pas davantage pour que soit renversée par la base toute sa démonstration.]

IV. — Docteurs du Moyen Age.

Tout le monde sait que la théologie de la Rédemption s'est élaborée seulement au Moyen Age et que saint Anselme en fut le principal ouvrier. Non pas que son système ait été adopté sans modifications; mais, au prix de quelques retouches de surface, il n'en a pas moins modelé la doctrine de l'Eglise et l'enseignement des écoles. Il ne s'agit plus ici de se mettre en quête de textes nouveaux, mais de lire correctement des œuvres classiques et que l'on peut supposer familières à tous.

1° C'est pourquoi le *Cur Deus homo* reçoit la part du lion. Les extraits qu'en donne P — d'ailleurs sans la moindre référence — couvrent près de six pages (pp. 100-105). R en consacre le double à la même analyse (pp. 292-303). Mais l'ouvrage semble lu par des yeux différents.

Anselme y développe avec une impitoyable rigueur les thèses suivantes : que le péché est une atteinte à l'honneur de Dieu, que Dieu doit le punir s'il n'est dûment réparé, que cette réparation nécessaire le pécheur est incapable de la fournir, que le Christ-Rédempteur est venu remédier à cette impuissance de l'humanité. Or la réparation, dans le style anselmien, s'appelle satisfaction. D'où l'alternative : *Omne peccatum satisfactio* AUT *poena sequatur* (I, 15). Mais la satisfaction consiste à rendre à Dieu l'honneur qui lui a été enlevé (I, 11) : ce qui ne peut se faire que par un acte moral qui ne soit pas dû par ailleurs (I, 20). Voilà pourquoi le Christ a satisfait à notre place, en offrant à Dieu le sacrifice de sa vie auquel il n'était aucunement tenu (II, 10-11) (12).

Dans cette procédure, la satisfaction signifie un hommage surérogatoire et par là réparateur, de toutes façons la compensation et l'opposé de la peine. C'est tellement vrai que la critique adverse a voulu voir dans ce système une adaptation du *Wergeld* germanique et lui a précisément fait grief d'ignorer l'expiation. Reproche auquel R 310 s'efforçait de répondre en montrant qu'un minimum de substitution pénale est latent au fond de cette doctrine. P 106 admet également que, pour Anselme, « le sérieux du péché consiste *plutôt*

12. Voir L. Heinrichs, *Die Genugtuungstheorie der hl. Anselmus von Canterbury*, Paderborn, 1909, pp. 67-129 et P. Ricard, *De satisfactione Christi in tractatum s. Anselmi « Cur Deus homo »*, Louvain, 1914, pp. 11-41. Deux thèses capitales sur la question, toutes deux inconnues de P.

dans la coulpe que dans la peine et que, par conséquent, le *principal* est dans la réparation de la coulpe ». Manière édulcorée de reconnaître que toute l'essence du péché est ici dans la coulpe, et, par suite, l'objet précis de la réparation. En toute hypothèse, on ne voit pas ce que peut signifier au profit de l'expiation pénale cet appel à un traité dont la trame toute entière la néglige notoirement, si même elle ne l'écarte d'une manière absolue (13).

Pour compléter son enquête, P traduit deux pages de la deuxième méditation, qui montrent au pécheur la gravité des comptes qu'il devra rendre à Dieu et l'invitent à se tourner avec confiance vers la miséricorde de Jésus. Touchantes paroles, mais où l'on chercherait en vain un seul mot sur l'expiation *ut sic* (14).

2° Après ce long développement consacré au maître, P est en droit d'être court sur le reste de l'École. Dans Pierre Lombard, il ne trouve « aucune trace visible » du *Cur Deus homo*. Ce qui ne l'empêche pas de citer les divers passages qu'il emprunte aux « sentences » des Pères, d'ailleurs sans dire s'ils se rapportent au thème de son enquête ou pas. Plus nettement, R 351 avait dit : « Nous lui devons aussi d'avoir rattaché à l'idée fondamentale de péché l'idée de substitution pénale qui était restée en dehors de la synthèse anselmienne. »

3° Saint Bonaventure, au contraire, se rattache formellement à saint Anselme. On le voit en ce que souvent il définit avec lui la satisfaction comme « une œuvre surérogatoire faite avec amour », R 364. D'autres fois, il y inclut un élément pénal que P n'a pas tort de mettre en relief. Laquelle de ces deux conceptions doit être subordonnée à l'autre? Ou bien le docteur Séraphique n'aurait-il pas eu de doctrine ferme sur ce point? Seule une étude intégrale de ses œuvres pourrait l'établir. Elle manque dans P aussi bien que dans R (15).

4° P jette enfin un rapide coup d'œil sur Scot et Suarez. Ici nos deux sources ne coïncident plus; car R s'arrête au XIIIe siècle, dans la conviction que la scolastique postérieure n'ajoute rien d'essentiel. Ce n'est pas, en tout cas, P qui risque de prouver le contraire, lors-

---

13. [Il semble bien en particulier que le chapitre si fouillé dans lequel l'archevêque de Cantorbéry prodigue les explications et les arguments pour exclure tout précepte de mourir imposé au Christ par son Père (*Cur Deus homo*, I, 9, 10) tende à en saper le fondement. Avant d'alléguer le grand nom de saint Anselme on ferait bien de s'en apercevoir.]

14. [C'est en vertu d'un semblable faux supposé que le P. d'Alès capte de confiance au profit de l'expiation la « théorie » anselmienne de la « satisfaction vicaire » (*loc. cit.*, p. 166), alors que, précisément tout le problème est de préciser la relation de ces deux concepts.]

15. Il y en a les éléments dans R. GUARDINI, *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung*, Dusseldorf, 1921, pp. 72-89.

qu'il rapporte la doctrine de Scot sur le Christ mourant pour la justice, ou les critiques dirigées par Suarez contre l'orthodoxie protestante, dont le caractère distinctif est précisément de s'être hypnotisée sur l'aspect pénal de la Rédemption. Loin d'appuyer la théorie de l'expiation, ces analyses ont plutôt pour effet d'en montrer les lacunes et d'inviter, en conséquence, les théologiens à la dépasser. Elles sont utilisées à cette fin dans *Le dogme de la Rédemption*. Etude théologique, pp. 256, 271, 293-294, 408-410. Comme pour saint Anselme, l'inadvertance de P va jusqu'à invoquer pêle-mêle en faveur de sa thèse des témoignages les plus propres à en marquer le déficit.

4° Il serait étonnant de ne pas rencontrer au cours de cette enquête le nom de saint Thomas, si P ne lui avait fait, au préalable, dans son livre une place d'honneur (pp. 3-5 et 20-33). Elle consiste en un copieux résumé de dix-huit articles pris dans la *tertia*, et qui respecte, bien qu'il soit manifestement très dispersé, l'ordre même suivi par l'auteur.

Sur ce nombre, une bonne moitié n'ont rien à voir avec le problème de l'expiation : *v. gr.* qu. 4, art. 6; qu. 46, art. 3 et 6; qu. 47, art. 2; qu. 49, art. 1, 3 et 5. D'autres y touchent à peine par quelques mots jetés en passant : P les laisse sur le même plan que les endroits où la question est traitée *ex professo*.

Quant à risquer une synthèse de ces éléments divers, P n'en a cure. Il lui suffit sans doute que saint Thomas, comme tous les docteurs chrétiens, n'ait pas ignoré les textes de saint Paul sur le Christ fait péché et malédiction, qu'il ait attribué globalement notre Rédemption au drame sanglant du Calvaire, que les souffrances injustifiées du Sauveur s'expliquent à ses yeux par les fautes humaines dont il est chargé. Comme si reconnaître le fait de l'expiation était la même chose que d'absorber toute la théologie rédemptrice dans une théorie dont cette conception serait le principe exclusif ou dominant! Et comme s'il ne s'agissait pas de savoir si, pour le docteur angélique, l'expiation est juxtaposée à la satisfaction ou jusqu'à quel point elle lui est subordonnée!

Pour en décider, au lieu de généralisations commodes, il faudrait un travail précis d'investigation. Après l'avoir tenté contre les positions inverses de Harnack et de Sabatier, R écrivait (p. 367) : « Saint Thomas a bien vu, quoique la Passion soit une peine, et la peine de nos péchés, qu'elle est *surtout* un acte sublime d'obéissance et d'amour; c'est pourquoi il n'a pas fait consister l'*essence de la*

satisfaction dans une vindicte toute pénale, mais, après saint Anselme, dans une œuvre d'ordre hautement moral. »

Où l'on peut voir à tout le moins un effort pour serrer de près toutes les données historiques et théologiques du cas. Que si cette interprétation devait être fautive, le moindre qu'on puisse dire c'est qu'il faudrait, pour la redresser, une contre-expertise de même caractère (16). C'est donc peine perdue que de recopier dans la Somme douze longues pages de textes que personne n'ignore, quand il s'agirait précisément d'en chercher le sens.

Ainsi, pour la théologie du moyen Age comme pour la période patristique, P substitue aux analyses méthodiques un procédé de simple compilation. La carence de l'esprit scientifique, qui ailleurs est un accident, est ici élevée à la hauteur d'un système. Comment pourrait-il en sortir autre chose que de la confusion? Déjà visible quand il s'agissait de comprendre la doctrine morcelée des Pères, le déficit devient une faillite dès là qu'on se trouve en présence d'une pensée subtile et complexe comme celle des grands scolastiques. Plus qu'à de stériles polémiques ou à de vaines rééditions, il semble qu'il y aurait pourtant quelque intérêt, pour l'histoire du dogme et de la théologie, à se rendre un compte exact des moyens qui permirent à l'Ecole de réaliser, entre le donné traditionnel et les créations de saint Anselme, une synthèse qui devait fournir à l'Eglise l'expression définitive de sa foi.



Bref, impartialement contrôlée sur les sources, cette enquête « surabondante, consciencieuse et victorieuse », se ramène à une collection informe de textes en quasi-totalité déjà connus, agrémentée de nombreux témoignages étrangers ou contraires au but poursuivi par l'auteur, égarée, surtout aux tournants essentiels, par une complète *ignoratio elenchi*. Le seul résultat auquel elle puisse prétendre, c'est de rappeler une fois de plus — ce que d'ailleurs savent bien tous les théologiens éclairés — que la question n'est pas d'établir la réalité d'une expiation que personne ne conteste et n'a jamais contestée, mais bien d'en marquer la signification précise et la place relative dans une systématisation cohérente de la Rédemption. Ce problème spéculatif est abordé par le P. Pesch avec une semblable acribie. Au

---

16. Voir ci-après (p.177) celle d'un bon thomiste contemporain, le P. Synave, qui rejoint nos propres conclusions et annule d'autant les approximations du P. Pesch.

demeurant, la manière dont il constitue son dossier historique ne permet-elle pas de prévoir la solidité de la thèse théologique édifiée sur ce fondement?

P.-S. — A cette enquête sur l'expiation — on vient de voir combien décisive — le P. d'Alès a voulu ajouter une petite contribution qui a son prix (17).

> Nous produirons, nous aussi, *écrit-il*, un texte moderne, d'autant plus propre à nous instruire sur l'essence du christianisme qu'il nous apporte un écho direct du Cœur de Jésus. Nous l'empruntons aux révélations très autorisées de la voyante de Paray-le-Monial.

Suivent quelques « paroles » que la sainte « entend » pendant qu'elle contemple l'agonie du Sauveur (18). Elles sont, en effet, une expression très accentuée de l'expiation pénale. Sur quoi l'auteur d'arguer qu'on trouve là « tout ensemble un écho fidèle du gémissement poussé par le Christ agonisant..., un commentaire de saint Paul..., l'affirmation très nette d'une justice vindicative..., enfin la justification... du tour parfois très hardi donné par des orateurs sacrés à la théorie de l'expiation pénale ». En un mot, cette « page saisissante » lui paraît un « parfait résumé des enseignements de la foi sur un aspect essentiel de la Rédemption ».

Un collaborateur anonyme de l'*Ami du Clergé* citait naguère comme autorité théologique sur ce même sujet, les *Oraisons de sainte Catherine de Sienne* (19). Quel que soit le respect que tous les croyants s'accordent à professer pour les révélations ou élévations de nos grandes mystiques, aucun théologien jusqu'ici n'avait eu l'idée de s'en servir pour éclairer, moins encore pour trancher, les controverses doctrinales. Il était bon de signaler ces élargissements inattendus que le thème de l'expiation pénale est en train de valoir à notre vieux *De locis*.

---

17. *Rev. apol.*, 1er nov. 1921, pp. 173-174.

18. « Ecrit par ordre de la Mère de Saumaise, n. 52. *Vie et Œuvres*, éd. par Mgr. GAUTHEY, t. II, p. 162 » (Référence de l'autel).

19. *Ami du clergé* du 8 juillet 1920, p. 384, note 1.

CHAPITRE IV

NOS GRANDS SCOLASTIQUES

Quel que soit l'intérêt rétrospectif des premiers essais de spéculation que nous offre l'époque patristique (1), il faut en arriver au Moyen Age pour trouver la théologie de la Rédemption dans toute l'ampleur et la maturité de son développement. Autant, du reste, la dogmatique postérieure s'est nourrie de leur substance, autant s'est-elle peu préoccupée, d'une manière générale, de saisir nos grands scolastiques dans leur individualité. L'histoire des dogmes a fait preuve d'une semblable indifférence. Il en résulte qu'à l'exception de saint Anselme, qui demeure un *signum cui contradicetur*, le chapitre de saint Thomas est seul encore des moins chargés.

I. Saint Anselme de Cantorbéry.

1. — On a tout dit sur *Cur Deus homo* et le rang hors de pair qu'il tient dans l'histoire du dogme de la Rédemption. C'est là que les énoncés fragmentaires et superficiels de la théologie patristique sont pour la première fois transformés en une véritable synthèse. En systématisant autour du concept de la satisfaction le dogme traditionnel, l'archevêque de Cantorbéry a dessiné les grandes thèses et consacré les termes qui seront retenus par les théologiens de l'avenir. Mais, en même temps, il donnait à toute cette doctrine une marque très personnelle, qui devait être la source de nombreuses discussions (2).

Tandis que les historiens incroyants exagèrent volontiers l'originalité du *Cur Deus homo*, afin de compromettre par là-même le dogme qui s'y exprime, les théologiens catholiques, toujours soucieux de garder le contact avec l'illustre initiateur alors même qu'ils ne s'interdisent pas de l'amender, s'emploient à pénétrer exacte-

---

1. Voir *Le dogme de la Rédemption*, étude théologique, pp. 85-97.
2. [Elles sont arbitrées au mieux dans *Le dogme de la Rédemption*, études critiques et documents, pp. 337-347.]

ment sa doctrine, sans toujours en concevoir de la même façon ni le sens ni la valeur. Une fois de plus, la monographie de Dom Ricard (3) prouve l'intérêt du problème et en offre une solution qui, pas plus sans doute que les précédentes, n'aura la bonne fortune de prendre un caractère définitif (4).

Dans une première partie, d'ordre historique, l'auteur s'attache à l'exposition et à l'analyse de la doctrine de saint Anselme. Le concept de satisfaction y est capital, et voici comment il faut l'entendre d'après le docteur de Cantorbéry :

> Est, iuxta S. Anselmum, obsequium Deo libere praestitum, per quod ei debitus honor restituitur, exhonoratio illata reparatur... Satisfactio, sicuti peccatum, est *actus formaliter moralis*... Abstrahit etiam ab omni charactere expiatorio satisfactionis (pp. 11-12).

C'est dans ce sens que l'idée de satisfaction est appliquée à l'œuvre du Christ.

> S. Anselmus... opus satisfactorium seu mortem Christi ut obsequium considerat per quod Christus Deum honoravit et sic peccati injuriam, hominum loco, reparavit... *In* doloribus potius quam *per* dolores, juxta illum, satisfecit Christus (p. 29).

Pourquoi l'auteur de ces lignes cacherait-il sa joie de retrouver chez un lovaniste les formules mêmes où naguère il tâcha (5) de condenser en termes objectifs le trait spécifique de cette notion capitale entre toutes, alors surtout qu'il plut à des critiques superficiels de s'en montrer surpris? Avec le temps, les plus prévenus consentiront sans nul doute à reconnaître le fait, et la constatation est d'autant plus importante que le concept anselmien de la satisfaction est exactement resté celui de toute la théologie catholique.

Reprenant une observation du docteur Heinrichs, Dom Ricard regrette cependant que saint Anselme paraisse trop, dans la suite de son exposé, perdre de vue cet aspect moral de la satisfaction pour s'attacher à son aspect matériel et qu'il ait l'air d'exiger en conséquence, entre l'injure et sa réparation, une égalité quantitative. C'est

---

3. Il est regrettable que l'auteur n'ait pas connu celle de Bernard FUNKE, mentionnée plus haut, p. XI.

4. P. RICARD, O.S.B., *De satisfactione Christi in tractatum sancti Anselmi « Cur Deus homo »* Dissertatio historico-dogmatica, in-8° de 180 pages, Louvain, Van Linthout, 1914. — Thèses de Louvain, 2e série, n° 6.

Comme à bien d'autres, la guerre — où l'auteur devait trouver la mort — fit tort à cet ouvrage, qui s'inscrit parmi les plus suggestifs que la sotériologie de saint Anselme ait provoqués.

5. *Le dogme de la Rédemption*, étude théologique, p. 315.

un de ces détails où la théologie postérieure a légitimement corrigé la lettre du *Cur Deus homo* au nom même de son esprit.

Là n'est pourtant pas le point le plus délicat de l'exégèse anselmienne, mais bien dans la manière d'entendre la nécessité de l'économie rédemptrice. A lire saint Anselme, il semble qu'elle soit absolue. Nécessaire est la satisfaction, nécessaire pour la fournir est l'intervention d'un Homme-Dieu, nécessaire le relèvement de l'humanité déchue : telles sont les positions centrales du *Cur Deus homo.* De bonne heure elles ont paru excessives et les théologiens se sont divisés à ce sujet, les uns ne craignant pas de désavouer saint Anselme, les autres s'efforçant de l'interpréter.

Entre les deux camps, Dom Ricard cherche à se frayer une *via media.* Il admet que le docteur de Cantorbéry ne conçoit pas d'alternative entre la satisfaction et la peine : l'une et l'autre sont également et absolument indispensables. Non moins indispensable est l'intervention d'un Homme-Dieu pour subvenir à l'impuissance de l'humanité. Mais le décret initial de la Rédemption est-il lui-même nécessaire? Ici l'auteur estime que saint Anselme professe une nécessité subordonnée au bon plaisir divin. Cette exégèse bienveillante a contre elle des textes formels et toute l'orientation logique du *Cur Deus homo* : il n'est pas probable qu'elle arrive à prévaloir.

Après cette analyse de la doctrine anselmienne, l'auteur en cherche l'origine : c'est la partie la moins personnelle et la moins fouillée de son travail. D'après les récentes recherches de Binding, il montre que le concept théologique de satisfaction n'a rien à voir avec le droit germanique du *Wergeld*, mais qu'il exprime, au contraire, la doctrine traditionnelle au moins implicite : une brève étude de l'Ecriture et quelques citations patristiques en fournissent la preuve.

D'après le plan de l'auteur, cette enquête historique sert de base à une dissertation théologique, où il dit son mot, à l'aide ou à propos de saint Anselme, sur tous les problèmes soulevés par l'école autour du mystère de la Rédemption. Suivant la notion commune, il définit le péché comme une offense de Dieu; mais il tient, avec Scot, que le péché ne saurait avoir une gravité véritablement infinie. En conséquence, ce n'est pas là qu'il faut chercher, comme le font les thomistes, la raison de l'impuissance où l'homme se trouve de fournir à Dieu une satisfaction adéquate, mais bien dans ce fait que, privé de grâce, il ne peut plus acquérir aucun mérite surnaturel. Si l'on ajoute qu'il fallait racheter l'humanité entière, on aboutit à dire que seul un Homme-Dieu pouvait réaliser cette œuvre de salut.

D'ailleurs, on n'oublie pas que Dieu n'était pas tenu de racheter l'humanité et qu'il pouvait, en tout cas, le faire sans exiger une complète satisfaction : la nécessité est donc tout hypothétique. C'est la théologie commune exposée d'après les vues spéciales de Scot (6).

L'œuvre du Christ nous est appliquée en vertu de la surnaturelle solidarité qui existe entre lui et notre race : le *Cur Deus homo* doit être complété sur ce point par les *Méditations*. Elle n'est d'ailleurs pas *ad strictos iuris apices* : la satisfaction du Sauveur relève de la religion et non pas de la justice commutative. Faut-il seulement la tenir pour infinie? Oui, dans ce sens qu'elle est indéfiniment sufffisante pour compenser les plus nombreux et les plus graves péchés; mais encore faut-il qu'elle soit acceptée comme telle par un acte du bon plaisir divin. Ici de nouveau les théologiens reconnaîtront les thèses de l'école scotiste, et le fait mérite d'être signalé à l'adresse des thomistes intempérants qui ne conçoivent pas qu'il puisse y avoir de théologie catholique en dehors de leur système. Naturellement la discussion est permise; mais chaque opinion a droit, sur ce terrain, à sa part de légitime liberté.

Des questions plus actuelles et tout aussi importantes n'ont pas échappé à l'attention de Dom Ricard. L'auteur de ces lignes s'est appliqué à découvrir, sous la broussaille des termes d'école, le sens réel de l'œuvre rédemptrice. Son premier essai — au moment où il composait sa thèse, le docteur de Louvain n'en connaissait pas encore d'autre — reçoit l'honneur d'un paragraphe spécial, et cette flatteuse attention lui impose tout d'abord un devoir de reconnaissance dont il s'acquitte de bon cœur. Du reste, il est, au cours de l'ouvrage, trop souvent cité ou exploité pour ne pas se montrer accueillant aux critiques, voire même indulgent aux inévitables méprises. Il ne sera donc ici question que de ce qui peut offrir un intérêt général.

Tout en reconnaissant que la satisfaction est le *principalis aspectus* de l'œuvre rédemptrice, notre auteur veut également qu'on retienne ce qu'il appelle les *conceptus secundarii* (p. 91) : savoir les idées de rachat, de substitution pénale, d'expiation et de sacrifice. Chacun reçoit, en effet, une brève justification en quelques lignes; mais le tout est précédé de cette note rassurante :

---

6. Ici l'auteur se guide surtout d'après les principes théologiques de J. Laminne (voir plus bas, p. 344). Avec lui il affirme que le Christ doit être considéré d'une certaine façon comme « l'homme universel » (p. 102), et plusieurs se demanderont quel sens il convient d'attribuer à cette étrange expression.

Isti caeterum [conceptus], vel metaphorici sunt, vel... satisfactionis notionem implicite supponunt et sine illa intelligi nequeunt (p. 94).

Même la notion de sacrifice ne fait pas exception :

Sacrificium non est nisi species satisfactionis (p. 98).

Dès lors, à quoi bon étaler avec complaisance une nomenclature dont les membres divers se réduisent en fin de compte à l'unité? Et la méthode ne serait-elle pas meilleure, qui consiste à définir la Rédemption, comme la science définit les êtres de son ressort, par ses caractères essentiels?

Au demeurant, il n'y a pas de raison de s'arrêter dans cette voie des énumérations analytiques. La théologie retient d'ordinaire quatre concepts pour les appliquer à la Rédemption; Dom Ricard en ajoute un cinquième, en dissociant expiation et substitution pénale (7). Mais ne peut-on pas aussi et même ne doit-on pas, à propos de l'œuvre du Christ, parler de médiation, de réconciliation, de justification? Tous ces termes sont dans saint Paul, et bien d'autres encore. Pourquoi les mêmes théologiens ne s'obligent-ils pas à les développer? La multiplication des cadres n'ajoute rien à la réalité : elle risque seulement d'en détourner l'attention.

Parmi ces « aspects secondaires », Dom Ricard insiste sur la substitution pénale : il veut en écarter les applications trop rigides; mais il entend maintenir *aliquod exercitium iustitiae vindicativae in eum* [Christum] (pp. 98-99). Deux lignes de saint Paul, sur lesquelles les interprètes sont loin d'être d'accord, paraîtront sans doute une bien faible preuve pour appuyer une doctrine à laquelle saint Anselme se montre résolument hostile, que la *Somme théologique* passe entièrement sous silence, que les théologiens postérieurs écartent ou qu'ils entourent de formules autrement circonspectes.

Bref, les problèmes inhérents au dogme de la Rédemption subsistent après comme avant ce petit livre, et il faut dire, pour être équitable, que son auteur n'avait certainement pas l'intention de les trancher. La thèse de Dom Ricard est excellente pour représenter ce que les manuels appellent le *status quaestionis*. Elle rappelle les points discutés et esquisse les principales positions prises à leur sujet par les théologiens. Quant aux positions prises par l'auteur, elles sont toujours dignes d'une sérieuse considération. Ses concessions

---

7. Il écrit d'ailleurs : « De expiatione non est specialiter loquendum, cum reducatur vel ad substitutionem poenalem, si a Deo infligitur, vel ad satisfactionem, si a peccatore libere assumitur » (p. 99).

mêmes, non moins que ses lacunes, invitent à pousser plus loin et y aideront peut-être le lecteur averti (8).

2. — Il est normal que l'intérêt majeur de la sotériologie anselmienne profite au texte du traité qui la contient.

Cet ouvrage capital ne pouvait s'obtenir isolé que chez un éditeur de Londres (David Nutt, 1903), et encore n'y trouvait-on que le texte particulièrement fautif de Dom Gerberon (8 bis). Grâce à la publication du R. P. Schimtt, on en aura désormais une édition à part, qui est en même temps une édition critique (9) Deux manuscrits lui ont servi de base : le *Monacensis* lat. 21248, qui remonte au commencement du XIIe siècle; le *Bodleianus* 271, plus jeune d'une cinquantaine d'années. Leur concordance montre qu'ils dépendent d'un archétype commun, et le fait que le *Bodl.* appartint jadis à la bibliothèque cathédrale de Cantorbéry permet d'y supposer la filiation directe de l'original. Etant donné le rôle immense du *Cur Deus homo,* les théologiens ne sauraient trop apprécier le bienfait d'en avoir un texte correct et qui a toutes les chances d'être sûr (10).

II. Saint Thomas d'Aquin : monographie doctrinale

Autant saint Anselme fut et reste discuté, autant saint Thomas l'est peu. Identifiée pour ainsi dire à la théologie catholique, sa doctrine de la Rédemption, comme les autres, semblait n'avoir besoin que de gloses partielles ou de résumés. Il y avait lieu, néanmoins, de l'envisager en elle-même pour en dégager la ligne et préciser la valeur dans l'ordre historique et doctrinal. Tâche de vétéran qu'un jeune historien belge, Louis Hardy, n'a pas craint d'aborder pour ses prémices et qui ne laisse pas d'emprunter au prestige du grand docteur une certaine signification (11).

« Ce travail, déclare l'auteur (p. 10), ne prétend aucunement se présenter comme une œuvre originale et personnelle. Il n'a qu'une ambition : permettre de se rendre compte de la doctrine de la Rédemption chez saint Thomas en offrant abondamment au lecteur les

8. *Rev. du clergé fr.*, t. LXXXII, 1915, pp. 447-451.

8 *bis.* [Il y avait aussi une édition du même genre chez Th. BAKER, Londres, 1896, F.C.]

9. FR.-S. SCHMITT, monachus Grissoviensis, *S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Liber « Cur Deus homo »*, in-8° de X. 65 pages, Bonn, Hanstein, 1929. — Fascicule XVIII du *Florilegium Patristicum* publié par B. Geyer et J. Zellinger.

10. *Rev. des sc. relig.*, t. X, 1930, p. 701. — Sur le prétendu brouillon de cet ouvrage découvert par le P. Druwé, nous nous sommes expliqué dans la *Rev. des sc. relig.*, t. XIV, 1934, pp. 329-369 et t. XVI, 1936, pp. 1-32. - La critique ne s'est pas montrée, jusqu'ici, favorable à l'authenticité, cf. *ibid.*, t. XVII, 1937, p. 315.

11. Louis HARDY, *La doctrine de la Rédemption chez saint Thomas*, in-12 de 271 pages, Paris, Desclée De Brouwer, 1936.

passages qui la contiennent. » Son principal caractère est, en effet, de réunir, non parfois sans quelques répétitions, en essayant de les ramener à un cadre rationnel, en dépit de leur diversité, les textes plus ou moins relatifs à cette doctrine épars dans l'œuvre du docteur Angélique, et l'on voit assez par là quel genre de services il peut, de ce chef, rendre au théologien.

Encore est-il que cet « exposé » n'est pas et ne saurait être entièrement passif. Il s'y mêle une certaine part d'interprétation, assez importante même, et M. Hardy, qui ne peut pas ne pas en avoir conscience, eût gagné à le dire expressément puisqu'aussi bien il le fait.

C'est ainsi que, parmi les matériaux divers mis à sa disposition, l'auteur distingue avec soin, dans la Passion du Christ, un élément moral et un élément pénal, qui seraient l'un et l'autre « essentiels » et dont saint Thomas professerait à ce titre l'égale nécessité. Il s'abstient d'ailleurs, même dans la note consacrée à la Rédemption comme « œuvre de justice » (pp. 232-240), de faire intervenir la « justice vindicative » chère à quelques-uns de nos récents théologiens et, sauf erreur, l'incise fugitive sur la *Dei severitas qui peccatum sine poena dimittere noluit* (III^a, qu. 17, av. 3 ad^{um}) qu'ils aiment exploiter à cet effet n'apparaît même pas dans son dossier. Nouvel indice de l'erreur de méthode que l'on commettrait à vouloir y chercher le principal de la sotériologie du saint docteur.

Au demeurant, M. Hardy reconnaît de la manière la plus nette le « rôle dominant de l'élément moral » par rapport au « rôle subordonné et complémentaire de la peine » (pp. 111-116). Pour avoir proclamé cette évidence, le lecteur attentif lui pardonnera sans doute plus facilement les visibles tâtonnements dont il fait preuve en énonçant la « nécessité » de l'élément pénal en question et la faiblesse de certains des arguments destinés à l'établir.

Tout le chapitre qu'il consacre ensuite aux « prolongements de la Passion » (pp. 151-191) — savoir la Résurrection, l'Ascension et les sacrements — n'est qu'un vaste hors-d'œuvre par rapport au véritable sujet. Pour flottant que puisse être le terme de Rédemption dans le langage courant, un théologien ne devrait pas en être dupe jusqu'à fondre en une masse hétérogène, sous prétexte de synthèse, le problème objectif de notre réconciliation avec Dieu, qui fait toute la question, et les conditions requises en vue de son application à notre profit.

Où M. Hardy se montre plus neuf — et c'est là qu'il faudrait chercher peut-être l'objectif de son exposé — c'est lorsqu'il entre-

prend (pp. 192-233) de présenter la notion de sacrifice, aux dépens bien voulus de toutes autres, comme la mieux faite pour encadrer la doctrine de saint Thomas. Le malheur est, pour la construction ainsi tentée, que celui-ci n'accorde à cette catégorie théologique aucun relief spécial quand il se demande tour à tour (IIIª, q. 48) si la Passion du Christ opéra notre salut *per modum meriti, per modum sacrificii, per modum satisfactionis, per modum redemptionis.* Et c'est dire sous le bénéfice de quelles réserves il faut entendre la conclusion finale de l'auteur (p. 255) : « L'idée de sacrifice... *se présente* dans la doctrine de saint Thomas, comme la synthèse la plus complète de toute l'œuvre de Jésus-Christ. » Qui voudrait identifier à la pensée du maître les préférences personnelles de son commentateur?

A cette reconstitution telle quelle de la doctrine thomiste s'ajoute une critique de saint Anselme inspirée des mêmes postulats. Qu'il suffise de noter ici, pour indiquer à quel point manque à l'auteur le sens des proportions, que sa conviction admirative de la supériorité de saint Thomas l'empêche d'exprimer une seule fois — et sans doute d'apercevoir — sa notoire dépendance envers l'archevêque de Cantorbéry.

Une langue inexperte, de nombreuses autant que fâcheuses approximations dans l'établissement de la bibliographie, voire même dans la traduction des textes, achèvent de trahir dans ce volume la gaucherie d'un débutant dont les forces n'égalent pas le bon vouloir. Et c'est dommage pour saint Thomas (12).

En même temps qu'il ajoutait à cette première critique le complément de justification qu'elle appelait, un second compte rendu (12 bis), plus technique de fond comme de forme, entrait davantage dans l'interprétation de saint Thomas et tendait à y apporter un concours positif :

Il n'existait pas, jusqu'à présent, de monographie sur la théologie de la Rédemption dans saint Thomas. Par la modestie qu'il met tout d'abord (p. 10) à caractériser équivalemment son travail comme une œuvre de vulgarisation, M. Hardy semble vouloir s'interdire jusqu'à l'intention d'en écrire une, et force est bien de lui donner raison. Car son petit livre, sans ambitions apparentes, mais

---

12. *Rev. des sc. relig.*, t. XVII, 1937, pp. 357-359.

12 *bis*. *Bulletin thomiste*, t. V, 1937, pp. 85-91. Cette recension fut écrite à la demande expresse du P. Chenu.

non sans quelques tendances caractérisées, pose, en réalité, plus de problèmes qu'il n'en résout.

Une question de méthode tout d'abord. Suffit-il pour avoir la pensée de saint Thomas sur la Rédemption de recueillir à travers toute son œuvre les divers textes plus ou moins afférents à ce sujet, ainsi que procède l'auteur, et de les juxtaposer ensuite en les reliant par des sutures telles quelles, sans aucune considération de date ou d'objet, souvent même sans aucun égard au contexte, comme s'il s'agissait de reconstituer une mosaïque par le seul rapprochement de ses morceaux dispersés? Dans un seul et même ouvrage, fût-ce dans la *Somme,* toutes les assertions du docteur Angélique sont-elles d'un égal poids? Même sans lui prêter l'évolution arbitraire qu'imagine M. Turmel (13), il est élémentaire de compter avec les principes de différenciation qui tiennent soit à la teneur logique de ses énoncés doctrinaux soit aux circonstances du temps et du lieu. Faute de quoi, avec les matériaux les plus authentiques, on ne peut que dresser des monuments artificiels.

Pour le fond, M. Hardy s'attache beaucoup à distinguer dans la Passion rédemptrice un « élément moral » et un « élément pénal ». Il admet d'ailleurs très justement que, chez saint Thomas, le second n'a qu'un « rôle subordonné et complémentaire », tandis que « le rôle prédominant » appartient au premier (pp. 115-116). En quoi il retrouve les conditions du P. Synave dont, pour le dire en passant, il est regrettable que l'étude ne figure pas à la bibliographie qui en signale de bien moindre intérêt (14).

De cet « élément pénal » l'auteur commence par affirmer sans restriction et s'efforce d'établir la « nécessité » (p. 83), en marquant bien (p. 86) que la mort du Sauveur entrait dans son plein développement. C'est en cours de route seulement qu'il glisse au passage (p. 94) que « cette exigence de justice » n'est pas absolue, mais « dépend de la volonté de Dieu », et il faut arriver à la dernière ligne du paragraphe (p. 113) pour lire enfin cette formule de ton bien différent : « Il était, *d'une certaine façon,* nécessaire que Jésus-Christ mourût. » Inconsistance de l'interprète que, bien entendu, l'on se gardera d'imputer au saint docteur.

Au service de cette thèse oscillante, on devine ce que peuvent être les arguments. Quelques-uns dépassent toute mesure en fait

---

13. Voir *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age,* pp. 427-430.

14. Bibliographie de parade, au surplus, dont rien ne se retrouve dans le corps de l'ouvrage et que déparent trop de fautes d'impression.

d'approximation. N'insistons pas sur le *secundum Damascenum* traduit par « saint Athanase » (p. 64) qui n'est évidemment qu'un lapsus. Il est plus inquiétant de voir cette « obéissance préférée à tous les sacrifices » de la *IIIa*, qu. 47, art 2, devenir (p. 78) « comme *une sorte de condition préalable* au sacrifice de la réconciliation ». Comment concevoir que, pour démontrer que « souffrance et amour » proviennent de deux *sources* différentes (pp. 109-110), l'auteur allègue cette explication : « Dans le Christ réparant le péché, la charité est un don de Dieu, tandis que le support de la peine trouve son origine dans la nature humaine pécheresse? » Le tout censément justifié par ce passage du *Contra Gentes*, IV, 55 : « Quoique la grâce de Dieu seule suffise pour remettre les péchés, cependant, pour que le péché soit remis, quelque chose est encore exigé de celui à qui est faite cette rémission : une satisfaction pour celui qu'il a offensé. » Où l'on ne manquera pas de remarquer en outre la *petitio principii* qui porte l'auteur à identifier d'office avec le « support » d'une peine, comme si ce n'était pas précisément le *quod probandum*, ce surplus exigé qui constitue la satisfaction du pécheur (15).

Parfois même, il arrive que la déformation de l'original s'accuse en traits d'ordre matériel. Là où par exemple saint Thomas note (Quodl., II, 2) *quod non sunt deputatae ad redemptionem generis humani... aliae passiones absque morte*, et *hoc triplici ratione primo quidem ut pretium... non solum esset infinitum in valore, sed etiam esset eiusdem generis*, sous la pression inconsciente de ses préjugés l'auteur supplée de son cru (p. 87) : *Il fallait* d'abord que le prix de la Rédemption non seulement fût de valeur infinie, mais aussi de même espèce. Et lorsqu'on lit un peu plus loin cette phrase (p. 12), cernée de guillemets qui indiquent une citation : « Bien que la peine soit requise dans la satisfaction, cependant en elle la bonté de l'acte est plus essentielle que son caractère pénal », qui pourrait supposer qu'elle se donne pour la traduction de ce texte, écrit d'ailleurs pour marquer la mesure inégale des fruits de la communion (*IIIa*, qu. 79, art. 51) : *sed in satisfactione magis attenditur affectus offerentis quam quantitas oblationis?*

Si l'auteur, au demeurant, ne faisait qu'éveiller des doutes sur la rigueur de ses propres exigences, le mal ne serait pas grand. Plus grave est le cas, lorsque c'est le docteur Angélique lui-même qui risque d'en souffrir. Ainsi quand M. Hardy lui a fait dire (p. 67)

---

15 Chemin faisant, l'auteur en vient à parler (p. 93) de « la justice divine à laquelle le péché a porté atteinte ». Que peut bien signifier pareille assertion? On la retrouve encore p. 108 et p. 237, mais, dans le premier cas, notablement rectifiée.

que les souffrances ont été *choisies* volontairement par le Christ, là où saint Thomas écrit avec une sensible nuance (*IIIa*, qu. 46, art 6) : *quod passio illa et dolor fuerunt assumpta voluntarie*, il est difficile d'échapper à un malaise lorsqu'à la page suivante, et maintes fois ailleurs, cette même Passion prend chez le même docteur au regard du même sujet le caractère d'un acte d' « obéissance », et cela dans des textes d'un relief aussi accentué que celui-ci (*Contra Gentes*, IV, 55) : *Obediens fuit ex dilectione ad Patrem praecipientem*. L'antinomie qui, malgré tout, semble en résulter, ne tiendrait-elle pas à la diversité des sens que recouvre le mot « Christ »? Pour tout commentateur soucieux de ne pas faire pratiquement brouiller par saint Thomas la distinction et le rôle des deux natures, il y a là, de toute évidence, une ligne de démarcation à tracer.

De même et plus encore en est-il pour le concept de satisfaction, où toute doctrine de la Rédemption trouve aujourd'hui l'une de ses clefs. A maintes reprises, l'auteur assure qu'elle impliquerait essentiellement pour saint Thomas un élément douloureux : après quoi, du reste, il est assez curieux qu'une impropriété de langage lui fasse écrire (p. 236) de la souffrance que « son but n'est pas de satisfaire Dieu ». Une statistique (p. 219) vient même appuyer cette conviction. Sur soixante-dix textes relatifs à la satisfaction qu'il cite au cours de son travail, pour vingt dont « le sens précis est douteux », quarante-cinq l'emploieraient « pour signifier le support d'une peine », contre cinq seulement qui le prendraient « dans le sens général », c'est-à-dire pour désigner un hommage compensateur où rien de pénal ne serait inclus. Mais en admettant qu'il en fût ainsi, comment M. Hardy ne voit-il pas qu'il installe une flagrante incohérence dans la sotériologie thomiste en un de ses points fondamentaux?

Il est vrai que saint Thomas, par suite de sa méthode analytique, ne décrit peut-être nulle part la satisfaction *expressis terminis* et se contente le plus souvent de la saisir dans les actes où elle se manifeste *in concreto*. Dans ces conditions, la tâche de l'exégète thomiste se borne-t-elle à le suivre passivement ou plutôt ne consisterait-elle pas à dégager les principes régulateurs que ces matériaux divers laissent entrevoir?

Si l'on entre dans cette voie, il est clair que ce n'est plus la quantité des textes qui compte, mais leur qualité, suivant l'adage : *non numerantur, sed ponderantur*. Dès lors, est-il correct d'alléguer indistinctement, comme le fait M. Hardy, les endroits qui visent la satisfaction du Christ et celle du pécheur? Il y a là une première distinction qu'impose la différence des cas. D'autant que, chez le

coupable lui-même, on ne remarque pas assez d'ordinaire que saint Thomas prévoit l'hypothèse d'une contrition suffisamment vive pour l'exonérer à elle seule de tout *reatus poenae* (16). A plus forte raison est-il concevable qu'à son point de vue l' « élément moral » puisse être regardé comme seul proprement spécifique chez le Christ (17). L'apparente complexité de la position du docteur Angélique en l'espèce ne viendrait-elle pas de ce que la satisfaction rédemptrice est envisagée par lui tour à tour *de facto*, c'est-à-dire dans la souffrance qu'elle comporte, et *de iure*, c'est-à-dire en son être pur? Et s'il advenait que cette dernière notion est celle qui s'affirme, ainsi que le reconnaît M. Hardy (pp. 217-219), lorsque saint Thomas traite de la question *ex professo*, ne faudrait-il pas en conclure que c'est là, et là seulement, que doit être cherché le critère décisif?

Un semblable effort de discernement n'est pas moins nécessaire à qui veut réaliser, dans la mesure où elle est possible, la synthèse finale du grand docteur sur la Rédemption. Très dogmatique ici, malgré la discrétion qu'il affichait au début, M. Hardy ne veut trouver de cadre intégral à cet égard (pp. 192-223) que dans la doctrine du sacrifice, et pas ailleurs. Opinion qui ne perdrait rien à s'affirmer sur un ton moins absolu et qui gagnerait certainement à s'entourer d'arguments de meilleur aloi.

N'est-il pas remarquable, en effet, qu'une des premières fois où le docteur Angélique parle de sacrifice pour exprimer la vertu réconciliatrice de la mort du Sauveur (*IIIa*, qu. 47, art 2), il ne le fait pour ainsi dire que sous le bénéfice de maintes réserves : *In quantum scilicet ipsa mors Christi fuit quoddam sacrificium acceptissimum Deo?* Toutes clauses d'atténuation dont il ne reste plus trace dans la version simplifiée de notre auteur (p. 204) : « ... *Parce que* la mort du Christ fut *un sacrifice* très agréable à Dieu (18). » Et lorsqu'est abordée peu après (*IIIa*, qu. 48, art. 1-6) l'étude *ex professo* du *mo-*

---

16. Voir *Sum. th. Supplem.* qu. 5, art. 2 : « Sic contingit tantum intendi charitatem in actu quod contritio inde sequens merebitur non solum culpae amotionem sed etiam absolutionem ex omni poena. » D'après *In IV Sent.*, dist. XVII, qu. 2, art. 5, sol. II. Cf. IIIa, qu. 79, art. 5 : « ... Per charitatem ex cuius fervore aliquis consequitur remissionem non solum culpae sed etiam poenae. »

17. On s'explique alors pourquoi *una minima passio Christi* (IIIa, qu. 45, art. 5, ad 3um) lui paraît suffisante. Principe que des thomistes de bonne marque étendent à la moindre de ses opérations « même celle qui n'exige aucune peine ». Ed. Hugon. *Le mystère de la Rédemption*, 6e édit., Paris, 1927, p. 99. Cf. p. 81.

18. Cf. p. 161 où la *repraesentatio* que le Christ dans le ciel fait à Dieu de sa nature humaine est appelée par saint Thomas (IIIa, qu. 57, art. 6) *quaedam interpellatio pro nobis* : ce que M. Hardy rend tout court par « une *intercession* pour nous ». De même, p. 166, la formule suivante : « *Sunt autem sacramenta quaedam signa protestantia fidem* (IIIa, qu. 61, art. 4) est ainsi traduite : « Les sacrements sont *des signes* portant témoignage de la foi. »

dus efficiendi propre à la Passion, il n'est pas moins significatif que le concept de sacrifice y intervient seulement (art. 3) comme *unus inter pares,* sans que rien laisse entendre que les autres doivent lui être subordonnés. Autant dire que la construction élaborée par M. Hardy a, dès lors, tous les caractères d'un produit subjectif.

Peut-être, au demeurant, faudrait-il se rendre compte que, par lui-même, le sacrifice n'a pas de connexion intrinsèque avec la Rédemption. Sans doute est-il défini par saint Thomas : *aliquid factum in honorem proprie Deo delatum ad eum placandum* (*IIIa,* qu. 48, art 3). Ce que, pour une fois, M. Hardy majore (p. 204) en traduisant : « ...Témoignage de l'honneur qui lui est dû (à Dieu), *spécialement* en vue de l'apaiser. » Mais la mention de cette fin expiatoire du sacrifice ne tiendrait-elle pas à ce qu'il est ici envisagé dans ses rapports avec la Passion? Dès lors, une collation méthodique avec les autres définitions que le docteur Angélique a pu en donner serait de rigueur. Et si le résultat en était de certifier qu'il s'agit ici d'un trait vraiment essentiel, n'y aurait-il pas lieu de se demander ensuite d'où le sacrifice tire cette vertu? Recherche au cours de laquelle il semble difficile de ne pas retomber sur les concepts de satisfaction et de mérite qui doivent à leur origine autant qu'à leur usage d'offrir un minimum de sens précis (19). « Analogies » empruntées au « domaine des relations humaines », d'opposer M. Hardy (p. 220), tandis que le sacrifice est « un acte essentiellement religieux ». Mais cet acte de religion peut-il être réalisé par nous autrement qu'*humano modo* et, quand c'est le sacrifice de la croix qui est en cause, est-il possible d'en trouver plus que d'imparfaites images dans nos oblations d'ordre rituel? Faute de poser ces questions et de les résoudre convenablement, ne risquerait-on pas de présenter pour le grain des choses la pauvre paille des mots?

A ces problèmes de fond suffit-il, pour constituer une « synthèse », de substituer quelques lieux communs sur la « destruction du péché » ou notre « réconciliation avec Dieu » ? Surtout quand, dans l'analyse de celle-ci l'effet subjectif du sacrifice rédempteur a parfois l'air d'en primer l'effet objectif. « L'œuvre de salut que Jésus-Christ a réalisée, *en nous rendant de nouveau dignes de la béa-*

19. Saint Thomas ne laisse d'ailleurs pas lui-même de frayer la voie de ce réalisme quand, pour expliquer de quelle manière le sacrifice « apaise Dieu », il écrit (IIIa, qu. 49, art. 4) : « ... Sicut etiam homo offensam in se commissam remittit *propter aliquod obsequium* acceptum quod ei exhibetur. » Ce qui ne doit pas se traduire par « service » comme le fait M. Hardy (p. 201), mais bien par hommage ou acte de respect et coïncide à la lettre avec l'article relatif à la satisfaction du Christ.

titude, nous réconciliera nécessairement avec Dieu, » lit-on (p. 200), tandis que la Passion devient (p. 201) un vague *appel* à l'amitié divine. Encore est-il qu'on s'explique assez mal, s'il en est ainsi, que « cette restitution de l'amitié divine ne suppose aucun changement en Dieu » et qu'il « ne s'opère de modification *qu'en nous* » (p. 202). Tout anthropomorphisme étant mis à part, saint Thomas ne craint pourtant pas (*IIIa*, qu. 48, art. 4) de présenter Dieu comme *placatus super omni offensa generis humani*. Le mystère de la Rédemption ne consisterait-il pas à professer que l'œuvre du Christ fut la condition de ce retour en grâce et la théologie qui a pour mission d'en rendre compte n'aurait-elle pas le devoir de montrer comment?

Une rapide comparaison entre saint Anselme et saint Thomas couronne cet exposé. Elle est conduite avec autant de sévérité pour celui-là que de complaisance pour celui-ci. Sans contester à M. Hardy le droit d'avoir ses préférences, il est sans doute permis à chacun de peser objectivement les raisons qui tendent à les justifier.

C'est un fait bien connu depuis longtemps que la sotériologie d'Anselme a des côtés un peu abrupts qui furent quelque peu adoucis et sur certains points complétés par l'Ecole. Mais il n'en reste pas moins l'initiateur qui domine tout ce qui le précède et duquel dépend tout ce qui le suit. Libre donc à l'auteur de reconnaître les « divergences » qui le séparent de saint Thomas. Encore aurait-il dû, sous peine de fausser l'équilibre, indiquer la dette de ce dernier à son égard, dont tout son livre porte le témoignage sans que le lecteur en soit averti une seule fois. Au surplus, dans cette mise au point de la doctrine anselmienne, le docteur Angélique héritait du travail accompli à travers tout le XIIe siècle et le commencement du XIIIe. Il y a un singulier raccourcissement des perspectives historiques à prétendre comparer l'archevêque de Cantorbéry (p. 259) « tant à ses prédécesseurs » — dont il n'est dit mot — qu'à « son successeur saint Thomas ». Quel que soit le mérite des maîtres, ne serait-il pas juste de les replacer dans leur milieu?

M. Hardy s'en prend surtout au concept anselmien de la satisfaction, auquel, inconsciemment d'accord avec la masse des historiens anticatholiques, il reproche son caractère purement quantitatif. « Dans la mort de Jésus-Christ, assure-t-il (p. 252), ce qui contribuera spécifiquement à la satisfaction et au salut, *ce ne sera ni l'amour ni l'obéissance, mais le fait matériel de la mort* » (20). Assertion énorme,

---

20. C'est sans doute pourquoi l'auteur veut que, chez le docteur de Cantorbéry, la Rédemption soit « *avant tout* du domaine de la justice commutative » (p. 255). Aucun interprète du *Cur Deus homo* ne consentirait pour sûr à en schématiser la doctrine en un terme aussi lourd.

en vérité, et dont toute la preuve consiste en quelques déductions. Pour en mesurer la pertinence, il n'est que de se référer au *Cur Deus homo,* où la définition générale de la satisfaction est commandée par ce principe : *omnis voluntas rationalis naturae subiecta debet esse voluntati Dei* (I, II), et où son application au Christ se résume en ces termes (II, II) : « ... *Dabit seipsum ad obediendum Deo et perseveranter servando iustitiam subdet se eius voluntati.* » A quoi, sans doute, l'auteur estime avoir suffisamment paré en distinguant plus haut (pp. 218-219) de ses réalisations pratiques ce qu'il nomme la « signification formelle » de la satisfaction, dans laquelle n'entrerait pas « l'élément concret primordial qui anime l'œuvre de Jésus-Christ : la charité ». Dissociation qu'on peut rencontrer peut-être dans quelques traités subalternes où les cadres comptent plus que les idées, mais étrangère aux vrais théologiens — à saint Anselme autant qu'à saint Thomas qui le suit ici fidèlement (III, qu. 49, art. 2) sans que M. Hardy veuille en convenir — chez qui le formel et le réel de l'œuvre satisfactoire ne se distinguent jamais autrement que par abstraction.

En regard, la satisfaction se caractériserait, chez saint Thomas, par la « fonction pénale » accordée à la souffrance (p. 253). Mais n'est-ce pas ici que la distinction entre le « matériel » et le « formel » serait à propos? Subsidiairement, M. Hardy tient à noter que, pour le docteur Angélique, à la différence de saint Anselme, la satisfaction ne signifie pas une « restitution de l'honneur divin » (p. 256) et qu'il « s'abstient » de dire « que par le péché l'homme ne rend pas à Dieu l'honneur qu'il lui doit » (p. 247). Affaire de mots peut-être et dès lors sans intérêt. Sinon, comment l'auteur entend-il que le péché puisse être une *offense* (III, qu. 48, art. 2) et la satisfaction (III, qu. 49, art. 4, ad. 2^m^.), une *recompensation?*

D'une manière générale, à l'encontre de toute saine méthode, Anselme est censé coupable, ou tout au moins suspect, d'exclure ce que le but spécial de la démonstration ne l'amène pas à exprimer. C'est ainsi que l'auteur peut tranquillement infliger la note d' « innovation » (p. 260) à un système dont la sotériologie catholique tout entière à vécu depuis le XIIe siècle jusqu'à nos jours. Quant à traiter de haut le « détour » (p. 250) ou encore le « biais de la satisfaction » (p. 259), n'est-ce pas une étrange façon d'entrer dans l'esprit de saint Thomas, qui admet l'efficacité de la Passion tout aussi bien *per modum satisfactionis* que *per modum sacrificii?*

Autant donc qu'un exposé de la doctrine thomiste, malgré ses

dires, l'ouvrage de M. Hardy en est une interprétation, mais trop inadéquate pour ne pas appeler, avec bien des compléments, un certain nombre de correctifs.

APPENDICE

SATISFACTION ET SACRIFICE.

Une critique du concept de satisfaction analogue à celle que formule M. Hardy, aggravée d'une semblable opposition avec celui de sacrifice, bien qu'elle n'entraîne pas explicitement la même précellence accordée à saint Thomas sur saint Anselme, se lisait peu auparavant sous la plume du P. Hocedez (21). Elle vaut d'être rapportée ici.

« D'abord une théorie juridique a toujours quelque caractère d'extrinsécisme et de formalisme. L'idée de satisfaction, par elle-même, n'est pas une idée proprement religieuse, mais une idée juridique, ou tout au plus une idée morale : l'idée du sacrifice, au contraire, est une idée essentiellement religieuse. En prenant pour point de départ de synthèse l'idée de satisfaction, on en arrive à subordonner l'idée de sacrifice à celle de satisfaction, et on obtient ce résultat paradoxal qu'on prend pour perspective une idée, fondée assurément sur l'Ecriture, mais qui ne s'est explicitée que progressivement dans la tradition, au lieu de l'idée de sacrifice qui est la plus nette, la plus en évidence dans les documents inspirés. »

Ces lignes occasionnelles ont attiré l'attention de Mgr Gaudel et provoqué ses observations.

« Il n'y a pas de doute que l'idée de sacrifice, comme celle de rançon d'ailleurs, soit la plus en évidence dans les Livres saints. Qu'elle soit plus nette et plus claire que l'idée de satisfaction telle que la propose saint Thomas, telle que la voulait définir le concile du Vatican, c'est discutable. *Dato, non concesso,* il ne s'ensuit pas qu'elle soit la plus apte à donner l'intelligence du mystère. N'y a-t-il pas une présomption très forte en faveur de la singulière excellence de la doctrine de la satisfaction pour expliquer le mystère, du fait que l'Eglise, par son magistère ordinaire, a consacré cette doctrine? Les formules scripturaires concrètes, quoique très riches de con-

21. A propos d'un liivre sur l'Incarnation, dans *Gregorianum*, t. XII, 1031, p.146. On notera, pour la recherche des sources, non seulement que M. Hardy fut élève du Collège romain, mais que le P. Hocedez est l'un des maîtres dont il se réclame nommément dans son avant-propos.

tenu, ont souvent besoin d'être expliquées par des formules abstraites : l'histoire des formules dogmatiques l'atteste maintes fois.

Il n'y a rien, semble-t-il, de plus paradoxal à prendre pour centre de perspective, dans les recherches sur la Rédemption, l'idée de satisfaction vicaire qu'à partir du consubstantiel, des notions de nature et de personne pour expliquer les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation inscrits pourtant en termes concrets dans l'Evangile. Au fait, ce qui est fondamental dans le drame du Calvaire, c'est l'acte héroïque d'amour et d'obéissance par lequel le Sauveur, en acceptant volontairement les souffrances et la mort, offre (à Dieu) une compensation surabondante pour nos péchés... » (22).

III. Saint Thomas d'Aquin : Editions et commentaires

I. — Dans la série publiée par les Dominicains pour vulgariser l'œuvre et la pensée de saint Thomas, la « Vie de Jésus » s'entend ici des commentaires rattachés par le docteur Angélique aux principaux événements de la carrière terrestre du Christ. Méthode qui le conduit, quand il en arrive à la mort du Sauveur, à glisser dans la *Somme* (*IIIa*, qu. 46-49), un rapide équivalent de nos traités de la Rédemption.

En raison de leur densité, ces simples quatre questions ont paru suffisantes pour remplir un volume (23). C'est pourquoi le P. Synave explique, en son avant-propos, qu'elles ont été détachées de celles qui les suivent sur la résurrection et le triomphe de Jésus. On ne peut que s'en féliciter.

Suivant le programme de la collection, la première partie comprend, en latin et en traduction française, le texte même de la *Somme*. Mais on ne sera pas surpris que les « notes explicatives » et « renseignements techniques » nécessaires pour les commenter aient obtenu presque autant de place. Sur les problèmes les plus importants, le P. Synave y groupe les *loci paralleli* de saint Thomas, les analyses de Cajétan ou de quelques auteurs plus rapprochés de nous.

D'une manière très sobre, mais très ferme, il indique les positions de l'école thomiste et les siennes propres. Il ne saurait être sans intérêt de l'entendre dire à son tour que la rançon n'est qu'une métaphore (pp. 201 et 276-278), que « certains prédicateurs et même

---

22. *Revue des sc. rélig.* t. XI, 1931, pp. 622-624.

23. P. SYNAVE, O. P., *Vie de Jésus*, t. III. Traduction francaise de saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 35e, questions 46-49. in-16 de 297 pages, Paris, Desclée, 1931.

certains auteurs spirituels » ont exagéré en parlant de la justice divine et de ses rigueurs envers le Christ (p. 181), que l'élément pénal n'est « que l'élément secondaire » dans la satisfaction et non pas « l'élément principal » (p. 257). Peut-être le glorieux nom de saint Thomas vaudra-t-il à ces doctrines de sens commun d'être prises en digne considération (24).

2.— A cet effet, M. Mugnier s'adresse aux quatre mêmes questions consacrées dans la *Somme théologique* à la Passion du Christ (25), dont le texte est par lui débité en chapitres, entouré des explications qui peuvent le rendre accessible à tous, prolongé en applications ou élévations propres à nourrir l'esprit et le cœur.

« Sans doute le langage du prince des théologiens pourra paraître à quelques-uns trop aride » (p. XX). Et c'est évidemment pourquoi l'auteur croit devoir, à l'occasion, le réchauffer au moyen de quelques thèmes populaires qui lui sont parfaitement étrangers, comme, par exemple, celui du Christ devenu « devant Dieu le répondant en justice de tous les péchés des hommes » — dont il « est en quelque sorte revêtu » (pp. 79-80), au point de ressentir « la responsabilité de tous nos crimes » (p. 156) — ou celui de Marie corédemptrice (p. 225). A tant que vouloir prendre la doctrine de saint Thomas pour guide en matière de « vie dévote », il faudrait au moins s'y tenir.

Bien qu'on ne doive pas chercher beaucoup de théologie en un ouvrage de ce genre, il est permis de penser que l'auteur aurait sagement fait de sacrifier certains archaïsmes, dont la piété n'a, du reste, aucun besoin. Ainsi quand, pour établir « les convenances de la Passion », il écrit : « Dieu se devait en quelque sorte de prendre sa revanche sur son irréconciliable ennemi » (p. 45). Ou encore quand il reconnaît à ce dernier « des droits » sur nous, quitte à les interpréter aussitôt d' « une simple permission divine qui laisse en action la volonté perverse du démon » (pp. 253-254). On se demande ce que peut bien signifier la formule interrogative : « *Dieu connu comme le Messie?* qui forme le titre courant du chapitre XX tout entier (pp. 169-175). »

En revanche, la direction du docteur Angélique lui fait marquer, avec beaucoup de bonheur, la part qui revient, dans la Passion, à la volonté permissive de Dieu (pp. 129 et 151). Il note pareillement que

24. *Rev. des sc. relig.*, t. XII, 1932, p. 314.

25. Francis MUGNIER, professeur au grand Séminaire d'Annecy, *La passion de Jésus-Christ d'après saint Thomas d'Aquin*, in-8° de XI-306 pages, Paris, Téqui, 1932. — Dans la collection du Christ-Roi, t. II.

la valeur du sacrifice de la croix tient à ce qu'il fut « vivifié par la volonté et les dispositions » du Christ (p. 136); en termes d'école (pp. 191 et 212); que la souffrance n'en constitue que l' « élément matériel », dont l' « élément formel », c'est-à-dire les sentiments de la victime, faisait tout le prix.

Sur l'essentiel, l'ouvrage de M. Mugnier représente une vulgarisation de bon aloi (26).

IV. École franciscaine.

I. — Même à côté de saint Thomas, il s'en faut néanmoins que les autres théologiens autour de lui soient indignes d'attention. Le docteur Franks, par exemple, en parcourant les grandes systématisation sotériologiques, étudie assez longuement Alexandre de Halès comme témoin de la théologie franciscaine primitive (27); c'est à son illustre disciple, saint Bonaventure, que s'est attaché le docteur Guardini (28).

L'originalité du docteur Séraphique est de dessiner une synthèse assez vaste pour recueillir les points de vue traditionnels les plus divers. Tandis que ses écrits didactiques développent principalement la doctrine de la satisfaction, dans ses œuvres plus personnelles il insiste avec abondance sur les exemples du Christ et la valeur pédagogique de l'amour qui les inspire, sur la puissance morale de régénération qu'il exerce dans les âmes par la grâce. Par le premier point, il continue Abélard et Pierre Lombard; par le troisième, il recueille la tradition mystique de saint Augustin et des Pères grecs. L'auteur relève consciencieusement tous les traits relatifs à cette triple conception et se préoccupe d'en noter les rapports avec la théologie antérieure.

Ces monographies montrent combien il serait utile que la théologie rédemptrice des autres grands penseurs catholiques fût l'objet de semblables exposés. Elle apparaîtrait autrement souple et variée qu'on ne le croit d'ordinaire. Sans être toutes également heureuses, ces synthèses dogmatiques ont, sur tant d'œuvres modernes qui

---

26. *Rev. des sc. relig.*, t. XIII, 1933, pp. 505-506.
27. R. S. FRANKS, *op. cit.*, t. I, pp. 227-262.
28. Romano GUARDINI, *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung*, in 8° de XX-206 pages, Dusseldorf, Schwann, 1921. Il n'est pas inutile de rappeler que le terme *Erlösung*, à la différence de *Versöhnung*, désigne la Rédemption dans son sens large de salut.

paraissent à trop d'historiens les seules dignes d'intérêt, l'avantage de ne pas sacrifier les données traditionnelles de la foi aux fantaisies du sens individuel (29).

II. — Il n'y a guère à prendre sur notre sujet dans l'exposé général consacré par M[lle] Imlé à la théologie de saint Bonaventure (30). Sur la Rédemption comme sur le reste, « la doctrine bonaventurienne s'y présente sans méthode et clarté, le plus souvent dans les propres termes de l'auteur, d'après son œuvre oratoire ou théologique dont M[lle] Imlé cite de longs extraits. Le tout met bien en relief ce mouvement de l'infini vers le fini, avec le retour de celui-ci vers sa source, qui caractérise, plus peut-être que chez tout autre, la pensée du saint docteur ». Mais « on ne cherchera pas dans ce livre, comme M[lle] Imlé s'en explique en son avant-propos, les discussions techniques ou les analyses profondes qu'un spécialiste pourrait souhaiter » (31).

Sur le thème plus large du « corps mystique », en revanche, on est abondamment documenté par deux publications à peu près contemporaines, qui ont l'une et l'autre pour but de marquer, à des points de vue différents, les positions du séraphique docteur. En voici l'objet respectif :

Le P. R. Silic étudie les rapports qui existent entre le Christ et son Eglise (32). Une première partie analyse les conceptions christologiques et sotériologiques du saint docteur d'après les fonctions que le Christ remplit dans son Eglise. A côté des thèmes qui sont familiers aux théologiens comme *Christus caput*, *Christus mediator*, saint Bonaventure introduit les concepts de *Christus hierarcha* et de *Christus cor*. Ces données générales une fois exposées, l'auteur décrit synthétiquement les relations entre le Christ et le corps mystique sous tous ces titres, le Christ et la nature de l'Eglise, le Christ et la naissance de l'Eglise, le Christ et la vie de l'Eglise, enfin la présence du Christ dans son Eglise. Dans l'étude de la doctrine bonaventurienne, l'auteur s'est attaché — suivant en cela l'exemple de M. Gilson — à suivre l'évolution de la pensée du maître franciscain.

« Ce qui distingue des précédents l'ouvrage du docteur Benesheim, c'est qu'il cherche dans saint Bonaventure la dépendance de l'Eglise par rapport au Christ (33). L'auteur ne néglige pas les membres du corps mystique, mais il les envisage toujours en fonction du *Caput mysticum*. Dans son analyse, il s'attache d'abord au côté intérieur de l'Eglise selon saint Bona-

---

29. *Rev. des sc. relig.*, t. III, 1923, pp. 225-226.

30. F. Imlé, avec la collaboration du P. Julien Kaup, O. F. M., *Die Theologie des hl. Bonaventura*, in-8° de VIII-221, pages, Werl en Westph., Franziskus-Druckerei, 1931.

31. *Rev. des sc. relig.*, t. XIII, 1933, p. 402.

32. R. Silic, O. F. M., *Christus und die Kirche*, Ihr Verhältnis nach der Lehre des hl. Bonaventura, in-8° de XIII-268 pages, Breslau, Müller et Seiffert, 1938.

33. H. Benesheim, *Christus als Haupt der Kirche nach dem hl. Bonaventura*, in 8° de 403 pages, Bonn, Hanstein, 1939.

venture, en traitant du Christ en tant que chef du corps mystique, puis de la grâce du Christ en lui-même et en ses membres... Cette première partie est le fondement de la deuxième, qui est consacrée au Christ comme chef de l'Eglise visible. L'auteur y montre comment celle-ci est l'œuvre du Christ, comment il en est le chef, comment il l'a fondée et comment il y agit. Fonctions qui sont ramenées au cadre moderne du Christ docteur, pontife, pasteur... (34). »

De tous les maîtres franciscains, c'est Duns Scot qui reste encore aujourd'hui le plus contesté, sinon le mieux compris. Tous les historiens du dogme de la Rédemption lui consacrent des études plus ou moins considérables et la plupart des théologiens, dans la mesure où ils sont inféodés à l'école thomiste, lui opposent, d'ordinaire avec beaucoup de hauteur et d'acrimonie, quelques brèves réfutations. Depuis que nous avons essayé de mettre au point ces débats trop souvent tendancieux (35), on n'a vu paraître à son sujet rien de saillant, sauf l'exposé sympathique du P. Déodat (36).

---

34. Ad. H [AMMAN], dans *Rev. des sc. relig.*, t. XIX, 1939, pp. 395-396.
35. Voir *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age*, pp. 446-452.
36. DÉODAT MARIE DE BASLY, *Scotus docens*, Paris et Le Havre, 1934, synthèse doctrinale où est éclairée en son rang, d'après les textes mêmes du docteur Subtil, la question de savoir comment l'élément douleur est entré dans la mystique du Christ. Cf. *Rev. des sc. relig.*, t. XV, 1935, pp. 131-133.
Il ne serait pas impossible qu'un examen comparatif conduit avec le soin des nuances ne révélât chez Scot un souci plus constant et plus efficace que chez saint Thomas (cf. IIIe partie, chap. VIII) de ne pas associer le concept dogmatique de satisfaction avec les contingences de l'expiation pénale. On souhaiterait qu'un théologien qualifié pût un jour s'intéresser à ce genre de travail.

CHAPITRE V

MATÉRIAUX DE L'ÉRUDITION RÉCENTE

I. Période patristique : Ecole d'Antioche

Contrairement à une superstition pseudo-scientifique assez répandue, le vrai problème, pour la théologie catholique, est moins de pratiquer la chasse aux inédits que de « réaliser », à la lumière de l'histoire, la portée de textes parfaitement accessibles à tous. Il n'en est pas moins opportun, ici comme ailleurs, ne fût-ce que pour donner à l'argument de tradition l'ampleur qui lui revient, d'élargir autant que possible le cercle de ses informations.

Rien n'empêche, au demeurant, d'appliquer ici la maxime évangélique : *haec facere et illa non omittere.* Au théologien conscient de sa tâche, il appartient donc de procéder lui-même aux enquêtes nécessaires ou seulement utiles et de recueillir, à l'occasion, l'appoint des documents nouveaux que les recherches de l'érudition peuvent lui mettre en mains. Parce que plus proche des origines, la période patristique est toujours celle qui offre le plus d'intérêt. S'il paraît bien qu'à cet égard l'ère des grandes découvertes soit close, il reste encore plus d'un recoin à explorer, sans compter qu'il n'est pas rare que des travaux importants viennent, sinon renouveler, du moins enrichir le bagage de tel ou de tel auteur.

En conjuguant cette double méthode, il est possible aujourd'hui de mieux dégager la physionomie distinctive de l'école d'Antioche, dont l'influence fut tellement considérable dans l'ancien monde grec. Moins saillante qu'en matière christologique, son individualité dans la sotériologie ne laisse pas d'être un fait. Trois de ses membres, dont l'œuvre doctrinale attire déjà ou mériterait d'attirer l'attention, en sont les témoins bien accusés.

I. — THÉODORE DE MOPSUESTE.

C'est d'abord l'héritage, si délabré jusqu'ici, de Théodore de Mopsueste qui semble peu à peu en voie de reconstruction. Il en résulte un surcroît de lumières sur la doctrine du « Commentateur ».

A ses œuvres antérieurement connues dans leur texte grec s'est ajoutée, dès le milieu du dernier siècle, une vieille version latine (VIe siècle) de son commentaire des Epîtres, dites « mineures » de saint Paul, éditée par le cardinal Pitra (Paris, 1852), puis, d'une manière plus scientifique, par H. B. Swete (Cambridge, 1880-1889). Initiative qui allait susciter nombre d'imitateurs.

Bientôt après (1887), J.-B. Chabot livrait aux spécialistes la version syriaque de son traité sur l'Evangile de saint Jean (1) dont une substantielle analyse de M. Ducros (1927) permettait d'entrevoir suffisamment le contenu (2), en attendant, pour le plus grand profit de tous, la traduction latine, depuis longtemps promise, qui vient de voir le jour par les soins du P. Vosté (3). Dans l'intervalle avait paru, en langue syriaque également, mais par bonheur accompagné d'une traduction anglaise, œuvre d'A. Mingana, le texte complet de ses catéchèses baptismales (Cambridge, 1932-1933), tandis que, plus récemment, M. Devreesse extrayait d'antiques chaînes, partie en latin partie en grec, une série très copieuse de fragments sur le psautier (Rome, 1939) (3 *bis*).

Ces différentes pièces mettent désormais l'historien du dogme à même d'atteindre directement une pensée qu'on ne connaissait guère auparavant que par des *excerpta*. En particulier, ses catéchèses ne sont pas loin d'égaler en richesse et en intérêt celles de saint Cyrille de Jérusalem.

Non pas que la théologie de la Rédemption y tienne une grande place : comme chez tous les écrivains de l'époque, elle ne fait l'objet, même dans les plus méthodiques et les plus doctrinaux des ouvrages ainsi découverts, que d'un enseignement épisodique et, au total, pas-

---

1. J.-B. CHABOT, *Commentarius Theodori Mopsuesteni in Evangelium Iohannis*, Paris, 1897.

2. X. DUCROS, *Le texte syriaque du commentaire de Théodore de Mopsueste sur l'Evangile selon saint Jean*, dans *Bull. de litt. eccl.*, 1927, pp. 145-149 et 210-230.

3. J. B. VOSTÉ, *Theodori Mopsuesteni commentarius in Evangelium Iohannis*, Louvain, 1940.

Simultanément, l'auteur donnait une nouvelle édition du texte syriaque (Paris, 1940) dans le même *Corpus scriptorum christianorum orientalium*.

3 *bis*. R. DEVREESSE, *Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les psaumes*. (Studi e Testi, 90.)

sablement superficiel. Mais on y peut voir assez bien comment aux données scripturaires communes sur le rôle médiateur du Christ et la vertu de son sang rédempteur dont saint Paul lui fournissait l'expression, l'évêque de Mopsueste associait, avec la plupart de ses contemporains, la sotériologie populaire alimentée par les droits de Satan.

C'est l'abus de pouvoir qui constitue, à cet égard, le fond permanent et le thème habituel de la pensée. On le rencontre sous sa forme la plus simple à propos de ce « jugement du monde » qui survient dans IOHAN., XII, 31, à l'occasion duquel le Sauveur prend la peine d'expliquer lui-même que le genre humain est tombé par sa faute au pouvoir de Satan et que personne n'était capable de briser sa tyrannie. « Alors, poursuit-il en un style « nestorien » très caractérisé, je suis venu pour tous. Non pas que je me confie en ma propre puissance; mais la vertu de la nature qui habite en moi me donne l'espoir de réaliser cette œuvre. »

Et c'est bien, de ce fait, ce qui ne manque pas d'arriver. Car le Christ d'ajouter ausitôt :

« Voici maintenant le jugement du monde, c'est-à-dire le jugement que je porte contre Satan. En effet, le péché était entré dans le monde et lui avait donné pouvoir sur les humains. C'est ainsi que tous étaient soumis aux liens de la mort.

« Quant à moi, j'ai mené une vie d'innocence, j'ai payé à la loi de Dieu le tribut de respect qui lui est dû et j'ai suivi en tout le bon plaisir de sa volonté. Dès lors, il n'y a même pas en moi le moindre grief qui puisse mériter la mort. Il ne s'agit donc pas pour moi (d'y échapper) par privilège comme Hénoch ou Elie, ou d'en retirer quelque profit personnel. Je ne l'accepterai donc pas par contrainte comme si j'avais mérité (de la subir), mais pour condamner par là devant Dieu celui qui me l'aura infligée. Le Dieu Verbe qui m'assuma pour m'unir à lui me donne l'assurance d'obtenir la victoire dans ce jugement. Car il m'a fait sien pour toujours en m'assumant, et il est clair qu'il ne m'a pas abandonné au point de me laisser défaillir.

« Lors donc que viendra pour le Seigneur de tous l'heure de nous juger, quand il aura vu que Satan m'a fait subir, contre toute justice, une mort imméritée par un abus tyrannique de son pouvoir, il donnera l'ordre que soient brisés pour moi les liens de la mort, afin de me garantir pour toujours l'assurance d'intercéder pour tous ceux qui partagent ma nature... Ainsi le genre humain sera gracié et le tyran, qui l'opprimait injustement, dépouillé de son empire (4). »

---

4. *In Johann*, XII, 31, trad. Vosté, pp. 173-174.

Il est remarquable que cette revendication prenne dans la christologie spéciale à Théodore, une certaine couleur de réhabilitation. Ce même aspect s'accentue davantage encore dans la glose de IOHAN., XIV, 31 : « Le prince de ce monde vient et il n'a rien sur moi » qui est sans doute l'unique source plausible d'où procèdent ces sortes de développements.

Voici qu'il excite les Juifs contre moi parce qu'il veut m'infliger la mort, bien qu'il ne puisse rien trouver en moi qui m'en rende digne. Je pourrais donc, si je le voulais, me dérober à la mort. Je l'accepte néanmoins. Car, de tout ce qui m'arrivera au cours de ma Passion, (spécialement) des miracles qui en seront la suite (MARC, XVI,17),... il apparaîtra que j'ai été injustement soumis au châtiment de la mort, et que c'est par amour pour mon Père que je consens à faire sa volonté pour le salut de tous.

Une semblable nuance inspire le commentaire de JOHAN., XVI, 8-11.

Tellement terrible est la descente de l'Esprit... que, lorsqu'il se répandra sur les hommes, il fera ressortir le péché de ceux qui me tendent des embûches... Ces signes mettront ainsi en lumière l'économie de ma Passion et (prouveront) qu'elle ne fut pas inefficace ou vaine, mais (ordonnée) en vue de la condamnation de Satan. En effet, lorsque par la vertu du don de l'Esprit les malades sont guéris..., la condamnation de Satan éclatera dans ces œuvres. Car, si mes actions étaient injustes ou ma doctrine incorrecte, c'est à bon droit que j'encourrais, de ce chef, un châtiment pour ma conduite et que, surtout après ma mort, je serais voué au mépris. Mais la présence de l'Esprit et les miracles qu'il accomplira feront la preuve du contraire. Il établira dans une grande gloire mes disciples eux-mêmes : c'est alors qu'apparaîtra la condamnation de Satan et que ma propre gloire brillera dans toute sa clarté.

Si l'exégèse évangélique, en dépit de l'inévitable sobriété qu'elle impose à un auteur qui fait profession de suivre le sens littéral, fournit à Théodore prétexte à d'aussi exubérantes créations, à plus forte raison peut-on s'attendre à ce que plus généreuse encore soit la part faite à la rhétorique dans les homélies qu'il adresserait au peuple chrétien. A cet égard, les traits les plus saillants de son témoignage sotériologique ont été succinctement dégagés par Mgr Amann au cours de la précieuse étude consacrée à la christologie

5. *Ibid.*, XIV, 31, p. 200.
6. *Ibid.*, XVI, 8-11, pp. 209-210.

du grand antiochien d'après ses nouvelles sources oratoires (7). Il suffira d'en rappeler ici quelques attestations.

En commentant le symbole de Nicée, l'article relatif au Christ amène assez naturellement Théodore à s'expliquer sur l'œuvre de celui-ci dans laquelle un rôle important revient à l'abus de pouvoir commis par le démon à son endroit. Conception qui a pour base la parfaite innocence de Jésus (8), d'où résulte l'injustice de sa mort.

> ... La grâce de Dieu garda cet homme... libre du péché. Mais Satan vint avec sa tromperie et le fit mourir comme (un autre) homme, quand il souleva tous les Juifs contre lui. En effet, quoiqu'il ne fût pas atteint par le péché qui l'eût soumis à la mort, notre Seigneur reçut lui aussi la mort, qui lui fut infligée par la malice tyrannique de Satan.

De ce chef, le Sauveur avait droit, devant la justice divine à une réparation.

> Il fit (donc) voir à Dieu qu'il n'y avait pas en lui de péché et que c'était par injustice qu'il avait souffert la peine de la mort. Et il obtint facilement que cette condamnation fût abolie et il ressuscita d'entre les morts, par la puissance de Dieu, pour devenir digne d'une nouvelle et ineffable vie qu'il étendit à tout le genre humain.

C'est pourquoi l'auteur de souligner les deux paroles complémentaires du Christ (JOHAN., XIV, 30 et XII, 31, 32).

> Dans le premier passage, il montre que Satan n'avait aucune juste cause de lui infliger la mort; dans le second, qu'il a cité le rebelle à une sorte de jugement où « celui-ci a été condamné et dépouillé de son injuste pouvoir » (9).

Mais Théodore ne laisse pas d'ouvrir au passage d'autres perspectives sotériologiques, celle notamment d'une certaine satisfaction pénale, lorsqu'il note que c'est « pour avoir payé notre dette à la loi » qu'il put nous en octroyer les bienfaits (10).

Un exposé du même genre ce retrouve ailleurs, à l'occasion du baptême, où reparaît, avec un nouveau luxe de détails, la procédure judiciaire qui mit aux prises le Christ et le démon devant la cour

---

7. E. AMANN, *La doctrine christologique de Théodore de Mopsueste* dans *Rev. des sc. relig.*, t. XIV, 1934, pp. 161-190, où ses vues sur la Rédemption sont résumées pp. 171-173. Tout l'essentiel de ce mémoire se retrouve à l'article *Théodore de Mopsueste*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. XV, col. 255-266.

8. Cette innocence du Christ s'est affirmée, dès la première heure, au moment de la tentation que Théodore entendait au sens le plus réaliste comme un assaut moral du démon contre l'âme du Sauveur. *In Matth.*, IV, et *In Luc.*, IV, *P. G.*, t. LXVI, col. 705 et 717 720.

9. Theod. MOPS, *Commentary... on the Nicene Council*, dans Woodbrooke Studies, t. VI, Cambridge, 1932, p. 60.

10. *Ibid.*, p. 69.

de Dieu. Mais l'auteur y reprend l'affaire d'un peu plus haut. C'est qu'en effet le démon pouvait se prévaloir d'un certain empire sur nous.

... Il fallait (d'abord) qu'un jugement fût prononcé en notre faveur contre le tyran qui lutte contre nous pour satisfaire sa constante jalousie de notre délivrance et de notre salut. Sous le coup de la mauvaise volonté qui l'anime ici encore contre nous, il tâche et s'efforce de nous traduire devant le tribunal (divin) en vue d'établir que nous n'avions pas le droit de nous soustraire à sa propriété.

Au nom de la faute initiale qui nous fit accepter ses tentations et renoncer pour lui au service du Créateur, notre ennemi n'a-t-il pas beau jeu à nous réclamer comme son bien?

... Le diable plaide que, depuis toujours, depuis la création du chef de notre race, nous lui appartenons de droit. Il narre l'histoire d'Adam, la manière dont celui-ci a écouté ses paroles, a volontairement rejeté son Créateur et préféré le servir lui-même; comment tout cela enflamma la colère de Dieu, qui chassa l'homme du paradis, prononça contre lui une sentence de mort et l'enchaîna à ce monde (Gen., III, 18, 19) ... Ces paroles, continue le diable, qui ont rendu l'homme esclave du monde, et le fait, d'autre part, que volontairement il a choisi de me servir montrent clairement qu'il m'appartient.

Dans ces conditions, c'est à nous d'accourir auprès du juge pour débouter le demandeur. Nous n'avons pour cela qu'à faire valoir nos titres, en représentant qu'au début nous n'appartenions pas au démon : c'est uniquement sa méchanceté qui nous fit tomber sous son joug et finit, avec le temps, par nous faire trouver notre plaisir dans le mal. Autant dire que les prétentions de notre ennemi ne répondent pas à un véritable droit de sa part.

Cependant notre cause ne laisse pas d'être mauvaise. Voilà pourquoi il nous était difficile d'en sortir indemnes sans l'intervention du Rédempteur. Et c'est par là que Théodore va retrouver l'abus de pouvoir.

Pour nous venir en aide, la bonté divine voulut que « l'un d'entre nous fût assumé » pour nous. Mais Satan le mit à mort sans avoir pu lui faire commettre de péché. Sur quoi le Christ fut à même de se poser, à son tour, en accusateur et de reprocher au démon ses cruautés à l'égard du genre humain. La sentence ne tarde pas.

... Dieu qui prêtait l'oreille à toute cette histoire, après avoir entendu l'exposé de ces deux parties, condamna le tyran pour la malice dont il avait fait preuve envers le Christ et envers nous. Il prononça donc son jugement contre lui, tandis qu'il ressuscitait notre Seigneur d'entre les morts ... et

accordait à toute la race humaine... la joie de ses dons, de telle manière que rien ne permît plus à Satan de nous faire tort.

Sur cet acte divin se clôt l'économie de notre Rédemption.

... Ainsi, nous sommes légitimement revenus au Maître à qui nous appartenions avant (que) la méchanceté de Satan (nous eût éloignés de lui), et nous sommes (redevenus), comme nous l'étions au commencement, à l'image de Dieu (11).

On voit assez par ces derniers mots que, pour Théodore, la dramaturgie populaire qu'il vient d'exposer avec complaisance n'est, en définitive, qu'un élément partiel et secondaire dans l'ensemble du plan qui règle notre salut. Mais il n'en faut pas moins retenir que, tout au moins dans les homélies qu'il adresse au peuple chrétien, cet épisode prend chez lui plus d'ampleur et de relief que le principal.

Ajoutons qu'en expliquant la liturgie eucharistique, il ne manque pas de faire écho à l'enseignement de l'Epître aux Hébreux sur la valeur unique du sacrifice de la croix, dont celui de l'autel est la commémoraison (12). Par où la sotériologie des catéchèses mystagogiques se trouve rejoindre, au total, la ligne que le commentaire du symbole nous laissait entrevoir. Comme celle de l'Occident à la même époque, elle se caractérise par le fait que l'abus de pouvoir commis par le démon (13) y accompagne — et jusqu'au point de la submerger — l'affirmation traditionnelle du sacrifice expiatoire offert à Dieu par le Christ (14).

---

11. Théod. Mops, *Commentary on the Lord's prayer and on sacraments*, édit. Mingana, dans « Woodbrooke Studies », t. VI, Cambridge, 1933, pp. 27-30. Les exorcistes continuent auprès de nous la mission du Sauveur en se faisant à leur tour nos « avocats » (p. 31).

12. *Ibid.*, V, pp. 80-83, cf VI, pp. 105-106.

13. On a vu plus haut que ce thème figure déjà dans le commentaire de saint Jean, V, dont le texte était particulièrement fait pour y prêter. Mais on le trouve aussi, tout au moins indiqué par allusion, en des endroits où rien ne semblait l'appeler. Voir par exemple, *In Gall.*, III, 13-14, dans *Theod. Mops.*, *Epist. B. Pauli com.*, édit. H. B. Swete, t. I, Cambridge, 1880, p. 43 : Et quoniam non iusta ratione puniebatur (Christus nihil delinquens) omni autem ex parte iustitia sibi opitulante, liberari a morte iustissime poterat.

A noter, en revanche, que la métaphore biblique du rachat ne se présente chez Théodore qu'avec des réserves propres à la mettre au point. Témoin son commentaire sur *Eph.*, I, 7, *ibid.*, p. 126 : « *quasi quaedam redemptio* pro nobis datus est Christus. » — Cf. *In Eph.*, IV, 8, p. 167 : « *quasi captivo quosdam* nos homines et sub diaboli tyramide retentos ab eius eripuit impressione ». La comparaison de cette dernière formule avec celle de l'instruction baptismale qu'on vient de citer montre la différence entre le langage de la chaire et celui de la théologie chez un même auteur. Elle n'est d'ailleurs pas imputable au traducteur latin, qui ne fait ici que rendre fidèlement le grec. Voir P. G., t. LXVI, col 290.

14. Quand il s'agit de replacer l'œuvre du Christ dans l'économie générale du salut, Théodore ne laisse pas de retrouver à sa manière, qui l'oriente « plutôt du côté moral » (E. Amann, dans *Rev. des sc. relig.*, t. XIV, 1934, p. 171) le thème hellénique de la divinisation. « En vertu de son union absolument étroite et indissoluble avec le Verbe divin il (*l'homo assumptus*) a traversé, sans la moindre défaillance..., le stade d'instabilité et de mortalité. Sa mort est en

Sauf la couleur locale qu'elle reçoit de la fidélité dont témoigne l'évêque de Mopsueste à la doctrine antiochienne de l'*assumptus homo,* sa théologie rédemptrice, dans la mesure où il nous est aujourd'hui possible de la saisir, ne fait guère que refléter celle de son temps, y compris la part exubérante faite aux « procédés de l'imagination » (15), plutôt qu'elle ne se présente comme un produit de caractère original.

II. — Nestorius : Œuvres certaines.

Des œuvres oratoires de Nestorius — qui furent très abondantes — et dont l'éclat lui valut pour son malheur de monter sur le siège de Constantinople, il ne reste guère que d'assez larges débris — la plupart dans la traduction latine faite dès la première heure par Marius Mercator (17) — que F. Loofs a pris soin de réunir, en même temps que ses autres écrits (18) avec une science et une conscience auxquelles s'accordent à rendre hommage tous les historiens. Ces *reliquiae* ont fourni le moyen au P. Jugie de consacrer à sa « doctrine sotériologique » un chapitre suffisamment étoffé (19) d'où il résulte que celle-ci n'a reçu de ses erreurs sur la personne du Christ que de minimes répercussions (20). D'un point de vue plus général, on y trouve de nouveaux documents sur les tendances du milieu antiochien.

Sans nul doute, le Verbe incarné apparaît à Nestorius comme un modèle et sa christologie dyophysite lui permettait de présenter ce

---

même temps son triomphe sur Satan, car elle est le point de départ de la résurrection et donc le passage à l'immutabilité et à l'immortalité. Cette résurrection est le gage de celle qui nous est assurée à nous-mêmes et qui nous fixera... dans l'état de stabilité morale et d'immortalité corporelle.» E. Amann, art. *Théodore de Mopsueste,* col. 276.

« Conception à la vérité un peu simpliste de la Rédemption, où il manque une idée précise de la satisfaction vicaire, continue l'auteur, mais d'où celle-ci n'est pas non plus exclue. » De fait, elle s'affirme assez par ailleurs, comme on l'a vu, pour garantir que l'évêque de Mopsueste n'entendait pas la supprimer, alors même qu'il ne lui assurait pas dans sa synthèse un rang distinct.

15. E. Amann, dans *Rev. des sc. relig.*, t. XIV, 1934, p. 172, qui remarque avec raison combien ce fait va « contre ses habitudes ».

16. Voir E. Amann, art. *Nestorius* dans *Dict. de théol. cath.* t. XI, col. 77. Cf. col. 91, où l'on voit qu'il avait une grande réputation d'orateur.

17. Dans P. L., t. XLVIII, col. 189.-214, et 757-864, d'après l'édition assez mauvaise de J. Garnier avec les variantes de Baluze. Le texte authentique en est maintenant rétabli d'après la *Collecio palatina* dans Ed. Schwarz, *Acta conc. oec.*, t. I, vol. V, 1re partie, Berlin et Leipzig, 1924-1925, pp. 28-46 et 60-65.

18. F. Loofs, *Nestoriana Die Fragmente des Nestorius* gesammelt untersucht und herausgegeben, Halle, 1905.

19. M. Jugie, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1912, pp. 218-236.

20. « Nestorius se fait du dogme de la Rédemption une conception satisfaisante, si elle n'était viciée par sa doctrine christologique », *Ibid.*, p. 220. Cf. p. 236.

thème avec un réalisme particulièrement vigoureux (21). Toutefois, cet aspect subjectif est loin d'exclure chez lui une œuvre objective de Rédemption. A cet égard, l'hérésiarque a pu être donné « comme un témoin fidèle de la tradition catholique » (22). Rien de plus vrai, mais à condition d'ajouter qu'il l'est aussi de certains archaïsmes dont ses contemporains aimaient en agrémenter l'expression.

...Il nous fut envoyé de la race d'Abraham comme grand prêtre de la bénédiction, que Dieu nous avait promise, en vue d'offrir pour lui et pour sa postérité le sacrifice de son corps grâce auquel ce médiateur de notre foi réconcilierait la nature (humaine) avec Dieu par le moyen de la nature qui était en lui sans péché (23).

A l'auteur qui écrit ces lignes sobres et pleines, on ne contestera pas une claire notion du plan rédempteur. Il serait à peine excessif de voir dans ce passage comme une synthèse — au total assez bien venue — des deux courants qui traversaient la sotériologie des Pères grecs : le réalisme anthropologique de l'Incarnation y est visiblement coordonné à la vertu réconciliatrice du mystère de la croix.

D'autres fois, cette économie rédemptrice est envisagée de préférence par Nestorius sous l'aspect d'un relèvement, où le second Adam vient refaire à notre profit l'œuvre néfaste du premier.

Quoniam enim homo divinae imago naturae est, hanc autem impulit ac deiecit diabolus in corruptionem, doluit (tamquam) pro sua imagine (Deus), tamquam pro propria statua rex et corruptum renovat simulacrum. Sine semine fingens de virgine naturam, sicut et Adam qui et ipse sine semine figuratus est, humani generis operatur suscitationem per hominem (24).

Manifestement, la fin expiatoire de l'œuvre du Christ est ici

---

21. *Ibid.*, pp. 218-220. Cf. *Livre d'Héraclide*, I, 77, trad. Nau, Paris, 1910, p. 67. « Que l'Incarnation a été l'éducatrice de toute la nature des (êtres) raisonnables. »

22. *Ibid.*, p. 224.

23. Supplément aux œuvres de saint Jean Chrysostome, dans *P.G.*, . LXIV, col. 489, et LOOFS, *op. cit.*, p. 240. On retrouve ce thème en termes presque identiques dans le *Livre d'Héraclide*, trad. Nau, Paris, 1912, pp. 222-223, dont le P. JUGIE, *op. cit.*, p. 236, reproduit quelques extraits. Inspirée d'Hebr., III, I, etc., cette homélie du pseudo-Chrysostome exploite à fond le sacerdoce du Christ au profit de la plus pure christologie « nestorienne ». En raison de quoi F. Loofs s'est cru autorisé par la critique interne à la revendiquer pour Nestorius lui-même. Attribution acceptée sans débat par les critiques postérieurs.

On peut en rapprocher les lignes suivantes prélevées par Marius Mercator dans les cahiers oratoires de Nestorius : « Nostra enim natura interpellat in Christi usu tamquam vestis constituta... et... sicut ille ad peccatum qui prior figuratus est (Adam) totius generis extitit causa, huic suscipiendi hominis, o homo, occasio fuit ut per carnem destrueretur corruptio quae per carnem contigerat ». *Exc.* 10, édit. Schwartz, pièce 29, p. 57, et LOOFS, *Nestoriana*, pp. 258-259 (texte un peu différent), cf *P. L.*, t. XLVIII, col. 796 (Serm. VII, 20).

24. Serm. *Doctrina pietatis*, traduit par Marius Mercator, édit. Schwartz, pièce 20, p. 26 LOOFS, *Nestoriana*, p. 251; *P. L.* t. XLVIII, col. 758 (Serm. I, 5).

moins apparente. Elle n'est d'ailleurs pas exclue : la « corruption » dont il s'agit et qui, dans le style oriental, exprime surtout le péché la laisse même entendre suffisamment. Aussi bien rien n'est-il plus fréquent dans la littérature des Pères grecs et un peu de tous les anciens, que cette coexistence de vues différentes dans la manière de présenter le mystère du salut.

Quelle que soit la perspective adoptée, l'auteur, dans tous les cas, semble avoir à cœur de mettre en relief la substitution intégrale du Christ au genre humain. Elle se développe à ses yeux suivant un schéma qui n'est pas loin de ressembler à la fameuse distinction de la double obéissance, active et passive, où se complaisaient les premiers luthériens (25).

De ce chef, notre Rédemption ne relève pas moins de la justice que de la bonté.

... Non hoc solum christianis praedicans (Apostolus) quia immutabilis est Deus Christus, sed et benignus... ut noverit non mutatam post unitionem, sed visum simul benignum et iustum. Mors enim pro impiis sine peccato... inaestimabilis benignitatis est gratia... Benigne autem humanum genus per hominem et reconciliare Adam multa iustitiae circumspectio est.

Car nous étions grevés d'une dette dont le Fils de Dieu voulut se charger par amour pour nous.

Per universum enim terrarum orbem debitum erat, *Omnes, enim* inquit (Rom., III, 23) *peccaverunt et egent gloria Dei*. Peccati foenus quoque crescebat. Quid ergo Dominus Christus? Peccatis obligatum videns genus humanum et indigum, adhibitione non imperio exsolvit debitum ne iustitiam benignitas laederet ... Ut ostendatur, inquit, (*ibid.*, 25) benignitas iusta, non sine iudicio passim et utcunque donata, propterea Christus debentis suscipit personam naturae et per eam debitum tamquam Adae filius reddit.

On remarquera d'ailleurs qu'il ne s'agit pas ici, comme dans la dogmatique moderne de l'expiation, d'exposer un innocent à la place du coupable aux coups de la vindicte divine. La justice dont se préoccupe Nestorius ne consiste qu'à nous assurer le bénéfice d'une réhabilitation bien ordonnée, en faisant acquitter par un de ses représentants les obligations devant lesquelles notre race a capitulé.

---

25. « C'est le Christ, expose le P. Jugie, *op. cit.*, p. 224, qui paye à Dieu la double dette de l'humanité : la dette positive consistant dans une vie sainte... et la dette négative ou le châtiment mérité par la faute originelle et les péchés de chaque individu. »

Oportebat enim debitum luentem ex genere deduci eius qui id aliquando contraxerat (26).

Sous réserve de cette précision, il reste que ce que la nature humaine devait tout d'abord à Dieu, c'était l'observation fidèle de sa loi : *Irreprehensibilem namque et sine querela hominum natura debebat Deo conversationem.* Mais elle s'est montrée défaillante sur ce point : *sed deficiebat in exsolutione.*

Voilà pourquoi le Christ a réparé, en poussant la symétrie jusque dans le détail, la faute d'Adam. C'est dans ce sens que Nestorius commente la scène de la tentation. Le premier père avait succombé à l'attrait du fruit défendu; au désert, Jésus souffre la faim et résiste au conseil insidieux que le démon lui donnait en vue de se procurer des aliments. Celui-là s'était rendu coupable de lèse-majesté en caressant l'ambition de s'égaler à Dieu : celui-ci refuse la puissance usurpée que lui offrait le tentateur au nom du commandement qui prescrit de n'adorer que Dieu seul. Mais l'auteur d'ajouter aussi que la désobéissance d'Adam s'était produite *in ligno :* aussi est-ce également *in ligno* que le Rédempteur voulut obéir.

Par là c'est bien la nature humaine qui payait à Dieu, en la personne du Sauveur, sa dette morale de soumission.

Et quidem qui reddebat pro nobis Christus est; in ipso autem nostra debitum natura solvebat. Personam enim eiusdem naturae susceperat (27).

Cette réparation ne serait pas complète si notre dette de mort n'y était pas comprise. En vue de la *restitutio in integrum* qu'il poursuivait, le Christ n'a pas manqué d'aller jusque-là.

Nobis, inquit (GAL., III, 13), peccatoribus crucis poena debebatur, nos manebat iudiciaria condemnatio, nobis omnis poenae genus debitum erat, nos omnis excessus supplicii exspectabat. Sed venit ipse et eam quae nobis poena debebatur innoxia carne suscepit, ut peccatum ipsum tamquam iuste irruens condemnaret (28).

La distinction des natures permet d'accorder au réalisme de l'Apôtre son plein relief sans crainte de compromettre la majesté

---

26. « Ex muliere debitum, de préciser l'auteur : ex muliere absolutio. » Ce qui d'ailleurs semble viser moins le rôle spécial de Marie que le fait, pour le Sauveur, de se rattacher à la famille humaine par le mode commun de son avènement dans la chair.

27. Sermon *Contumelias*, édit. Schwartz, pièce 21, pp. 32-33; LOOFS, pp. 254-256; *P. L.*, t. XLVIII, col. 794-795 (Serm., VII, 12-17).

28. Sermon *Dulcem nobis*, édit. Schwartz, pièce 23, p. 42; LOOFS, p. 307; *P. L.*, t. XLVIII, col. 857-858 (Serm., XII, 18).

Sur la tentation de Jésus et le parallélisme de ses circonstances avec celles de la chute, voir encore les deux sermons *Sol quidem* et *In alium sermonem*, édit. Schwartz, pièces 32 et 33, pp. 62-63; LOOFS, pp. 342-346. Cf. *Livre d'Héraclide*, I, 72, trad. Nau, p. 62.

du Verbe divin par les humiliations et les assujettissements de l'*assumptus homo*.

... Non benedictionem illam quae est deitatis naturae in maledictum... versam conscriptor nobis exposuit; sed quia suscepit in se naturae nostrae peccatum, improbam in eum poenam irruisse signavit. Sic et quod *pro nobis peccatum fuit* (II, *Cor.*, V, 21) videri eum fecit conspectibus hominum reis aequalia et aequaliter cum latronibus crucifigi; sed non pro se (29).

Mais, dans cette sotériologie éminemment christocentrique, Nestorius ne laisse pas, lui aussi, de faire au démon sa part. Celui-ci apparaît incidemment jusque dans la synthèse théologique dont la marche vient de se dérouler sous nos yeux. On aura pris garde, au passage (30), que si nous sommes tombés dans la « corruption », qui devait provoquer la pitié de Dieu envers sa créature, c'est notre ennemi qui nous y fit choir. De même le commentaire de la tentation victorieuse où le représentant de l'humanité a raison de ses embûches indique-t-il suffisamment que, pas plus qu'à la chute, il n'est étranger à la restauration du genre humain.

Aussi bien quelques passages occasionnels que la continuité de ses développements nous a fait citer en cours de route ont-ils déjà pu laisser entrevoir la pensée de l'auteur sur ce point. Lorsqu'il disait que le Sauveur, par sa mort innocente, a condamné « le péché lui-même, *tamquam iniuste irruens* (31), comment ne pas entendre, que cette sentence porte, en réalité, contre celui qui en fut l'instigateur? Et le fait que l'attentat pour lequel il est frappé soit qualifié d'injustice, ne doit-il pas nous acheminer vers la classique théorie de l'abus de pouvoir? On le devine encore un peu plus loin, lorsque la mort du Christ est taxée d'*improba poena* (32).

Ces inductions, au demeurant, sont justifiées par des textes formels. Tous les traits de la démonologie traditionnelle reparaissent en effet, avec même la surcharge de quelques embellissements, au

---

29. *Ibid.*, p. 44; LOOFS, p. 310; *P. L.* col. 800 (Serm. , XII, 26). D'après le *Livre d'Héraclide*, I, 80, édit. Nau, pp. 69-70, le P. Jugie (*op. cit.*, p. 223) rapporte quelques lignes d'une semblable inspiration. « ... Il a donné une juste compensation pour nous en changeant notre mort en la mort (?) qui l'a assailli injustement. [Lui, qui avait] observé tous les commandements était exempt de la mort [mais il a voulu mourir pour nous et nous faire bénéficier du prix de sa victoire]... Il n'a pas hésité à se soumettre à la mort, parce qu'il « était sûr de la détruire de cette manière... Ainsi, de même que la défaite d'Adam a (été la défaite) de tous, de même aussi la victoire de celui-ci a rendu victorieux tous les hommes. »

Cette citation n'est d'ailleurs pas littérale; des crochets désignent les passages ajoutés ou modifiés. Mais l'ensemble est suffisamment fidèle *quoad substantiam*.

30. Ci-dessus, p. 190.

31. Voir également plus haut, p. 192.

32. *Ibid.* Cf. *Livre d'Héraclide*, I, 84, trad. Nau, p. 73 : « ... Le Christ mit fin à sa puissance par la mort qu'il a *iniustement* subie. »

cours des deux derniers sermons dirigés par Nestorius contre les pélagiens.

Reddes enim mundum domino hominem quem inique tibi addixeras in servitutem (33). Pareille apostrophe adressée au démon pour l'avertir du sort qui l'attend à la suite de sa défaite par le Christ ne pourrait-elle pas, au premier abord, faire croire que notre orateur veut s'incrire en faux contre les « droits » qu'il était alors courant de lui attribuer sur ses victimes? La conclusion serait néanmoins prématurée.

Appelée par le besoin de stigmatiser, au passage, l'injustice radicale de celui qui ne nous détient que pour nous avoir séduits, cette déclaration fugitive n'empêche pas Nestorius, en un sermon qui appartient à la même série, de conserver à ce propos les catégories du langage reçu. Témoin la protestation qu'il met sur les lèvres de Satan à l'adresse des *angeli perductores animarum,* qui font mine d'intercepter à ses dépens l'âme des catéchumènes morts sans le sacrement qui seul pouvait les affranchir.

Hanc inquit, meam exstantem cur eripitis animam? Meum ius, meam invaditis possessionem, meos invaditis debitores... Iuri meo, o angeli, vim inferre conamini... Non sunt renati ex aqua et spiritu... Haereditati quae obnoxia mihi est non renuntiaverunt (34).

Au contraire, lorsqu'il s'agit des chrétiens, le Christ est là pour assurer la défense de la race dont il est le chef. Un dialogue s'engage qui prélude aux créations de la littérature médiévale, entre le démon qui brandit contre nous la créance que nos péchés lui ont mise en mains et le Sauveur qui rétorque ses prétentions en lui opposant tout ce qu'il a fait pour éteindre la dette qui pesait sur nous.

Nascitur enim mediator orbis et Dei ... coniuncta deitati natura mediatrix, *pro natura nostra adversum diabolum suscipiens causam!* Ille peccatum ex Adam tamquam chirographum proferebat : e diverso Christus ex carne sine peccato pro debiti huius evacuatione proferebat. Ille condemnationem quae per Evam adversus totam naturam processerat relegebat : Christus vero iustificationem quae per beatam Mariam generi obvenerat referebat. Ille ostendebat in paradiso incontinentiam : Christus a contrario aceto potatam in se humanam naturam nullum ob peccatum esse monstrabat.

33. Sermon *In alium sermonem*, édit. Schwartz, pièce 33, p. 63; *P. L.* , t. XLVIII, col. 205 (Serm., IV, 5). Cf. PS. CHRYS., dans P. G., t. LXI, col. 688, où ce texte se retrouve littéralement.

34. Sermon *Et auditorum*, édit. SCHWARTZ, pièce 34, p. 65; LOOFS, pp. 349-350; P. L., col. 201 (Serm., II, 10-11) « Ce conflit entre Satan et les bons anges rappelle la description du jugement particulier donnée par certains théologiens orientaux de nos jours sous le nom de *télonies* (douanes) ». M. JUGIE, *op. cit.*, p. 227.

Plaidoyer trop juste pour n'être pas victorieux.

Solvit omnia quaecunque adversum nos diabolus allegabat et causae huius victoriam praedicabat dicens : *Nunc iudicium est mundi huius ... et princeps huius mundi mittetur foras* (IOHAN., XII, 41), tamquam de iudicio improbus calumniator exsolutum chirographum proferens et in non delentes infestus insiliens (35).

A ce sujet, dans le sermon sur l'économie rédemptrice mentionné plus haut, l'auteur esquissait une audacieuse et naïve prosopopée où l'on entend la « nature » humaine exiger auprès de Dieu l'application de l'œuvre libératrice qu'elle sait accomplie en sa faveur. C'est la plaignante elle-même qui fait valoir contre son oppresseur l'abus de pouvoir dont il s'est rendu coupable en mettant le Christ à mort (36).

Vide nunc naturam nostram in Christo apud Deum causam adversus diabolum et iustis hisce utentem allegationibus : Iniuria opprimor, iustissime judex; diabolus me iniquus impugnat, evidenti adversus me utitur impotentiae tyrannide. Esto priorem Adam tradiderit morti, quia eius peccati occasio fuerit : secundum iam quem ex virgine figurasti, ob quam, o rex, noxam crucifixit ? Qua etiam causa latrones cum ipso una suspendit ? Cur *qui peccatum non fecit nec dolus inventus est in ore ejus* (I PETR., II, 22) *cum iniquis est deputatus* (LUC., XXII, 37) ?

Il suffisait de ce crime pour que le démon fût justement débouté. Au surplus, la « nature » n'ignore pas que le Rédempteur a payé sa dette et ne perd pas l'occasion de s'en réclamer.

Aperte tamquam imagini tuae, Domine, invidet. Sine ulla occasione irruens in me subvertere me nititur sed tu mihi iustum iudicem tribue. Iratus es mihi causa praevericatoris Adae pro quo si habes Adam sine peccato tibi coniunctum ut propitieris exoro. Esto propter illum corruptioni me tradideris : propter hunc de incorruptione participa. De mea uterque eorum natura est : sicut prioris in morte particeps fui, et immortalis vitae secundi particeps fiam. Indubitatis et inexpugnabilibus firmor allegationibus omnifariam adversarium supero. Si de corruptione quae ex Adam mihi facta est controversiam moverit, ex illius qui peccatum non fecit vita ego e diverso perscribam et, si me ille ex illius accusat inobedientia, ex huius eum obedientia reum ego constituam.

---

35. *Ibid.*, p. 64; LOOFS, pp. 348-349; P. L., *ib.* col. 199-200 (Serm., II, 6-8). Sur le thème de la *causa* qui revient encore dans le texte suivant. Cf. *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age*, p. 381.

36. Sermon *Contumélias*, édit. Schwartz, pièce 21, pp. 33-34; LOOFS, pp. 256-257; *P. L.*, t. XLVIII, col. 795 (Serm. VII, 18).

Non seulement ce parallèle des deux Adam est prolongé dans un sens que le thème paulinien ne laissait pas entrevoir, mais il est rattaché à une loi de « justice » qui est une vue toute personnelle du commentateur. C'est maintenant lui-même qui en dégage ce dernier aspect (37).

Hunc de diaboli victoria Christus agens triumphum, *nunc iudicium,* inquit, *est mundi huius, nunc princeps mundi mittetur foras* (JOHAN., XII, 31). Sicut enim protoplasti tenuit diabolus culpam adversus omnem eius posteritatem et originariam habuit actionem, sic inculpatas in Christo primitias massae suae natura cum possedisset, adversus diabolum nitens ipsis vincebat defensionibus de quibus adversarius praesumebat. In Christo enim iustissime primitiarum suarum contra eum inculpatam originem profert, si priores ex Adam reatus causas diabolus ingerit (38).

Pour l'auteur, cette procédure de « justice » envers le démon joue même, dans l'économie rédemptrice, un rôle tellement essentiel qu'un des reproches qu'il adresse aux ariens, aux apollinaristes et à ses autres adversaires est de ne pas la garantir suffisamment, du fait que c'est sur un Dieu et non plus sur un homme qu'ils en font porter, en définitive, la réalisation.

... N' (avouent) -ils pas ainsi que c'est par tromperie que Satan a été vaincu par celui qui avait été vaincu, celui-ci ne l'ayant pas vaincu par sa propre force, mais ayant eu besoin d'un défenseur, c'est-à-dire de Dieu son créateur qui combattait (pour lui) ou bien ouvertement ou bien d'une façon cachée ? (Dès là) que Satan, (sans avoir attaqué Dieu) a été vaincu par lui, c'est Satan qui a vaincu parce qu'il a prouvé que l'amour de Dieu envers l'homme est inique et que l'exaltation de l'humanité a tourné, en quelque sorte, (à la honte) de tous et (à l'humble) adoration de toute autorité et de toute-puissance. Si (Dieu) voulait (en agir ainsi) avec l'homme, il (était inutile de recourir à) cette ruse et à cette tromperie (que serait alors l'Incarnation); car il fait (tout ce qu'il veut). (Ce subterfuge d'ailleurs ne pouvait couvrir sa réputation); car celui qui cherche à se cacher... est à lui-même son propre accusateur. Ils (en arrivent ainsi à) dire le contraire de ce qu'ils veulent; ils (compromettent) Dieu et plaident la cause du démon (39).

Tous les « procédés de l'imagination » signalés plus haut (pp.184 suiv.) dans la sotériologie de Théodore se retrouvent donc, largement amplifiés, dans celle de Nestorius, sans que d'ailleurs on puisse cons-

---

37. *Ibid.*, p. 34; LOOFS, p. 257; *P. L.*, col. 796 (Serm., VII, 19).
38. Acquise à notre « nature » en la personne de son chef, cette victoire peut ensuite et doit s'achever par celle des membres de son corps. Voir le *Livre d'Héraclide*, 83, trad. Nau, pp. 71-72.
39. *Ibid.*, 92, p. 79. A ce texte s'applique également la remarque faite ci-dessus (p. 193, note 29).

tater de celui-ci à celui-là autre chose qu'une identité d'esprit. Si par là tous deux montrent qu'ils sont bien de leur temps (40), cette commune affection pour le thème de la revanche humaine et l'analogie qui éclate dans leur manière de la développer ne laissent pas de créer entre eux une sorte de trait de famille qui pourrait bien tenir aux principes de l'école théologique où ils reçurent leur formation.

III. — Nestorius : Œuvres probables.

Au dossier qui précède et dont l'authenticité ne soulève pas de doutes, il semble qu'on puisse ajouter — au moins à titre conjectural — trois homélies sur la tentation du Christ, dont une version syriaque fut publiée avec traduction française par Nau sous le nom de saint Jean Chrysostome (41), mais revendiquées auparavant, non sans de sérieuses probabilités, pour Nestorius (42). Le moins qu'on puisse dire, c'est que le thème qu'elles développent était certainement familier à celui-ci (43) et que l'inspiration doctrinale qui s'y affirme est analogue à la sienne. Alors même qu'il n'en fût pas l'auteur, elles ont l'intérêt de fournir à l'histoire des *loci paralleli* émanés de ses proches contemporains.

Très simple et à peu près uniforme en est l'affabulation. Chacune des trois tentations, mise en rapport avec une circonstance correspondante de la chute, est tout d'abord décrite en elle-même avec un grand souci de réalisme et donne lieu à une sorte de petite scène, où, suivant les conventions de l'art théâtral, les deux acteurs en présence font confidence au public de leurs plus intimes sentiments.

---

40. Il n'y a pas lieu pour autant de « saluer en Nestorius un interprête fidèle de la pensée catholique » (Jugie, *op. cit.*, p. 220), car la « pensée » n'a rien à voir avec ce genre d'amplifications.

41. F. Nau, *Quatre homélies de saint Jean Chrysostome*, dans *P.O.*, t. XIII, Paris, 1919, pp. 113-160, dont les trois premières seules (pp. 113-150) intéressent le présent sujet.

Une recension grecque abrégée s'en lisait déjà depuis Saville, parmi les *spuria* du même saint Jean Chrysostome. *P. G.*, t. LXI, col. 683-688. La première édition complète en a été donnée par F. Nau, dans *Le livre d'Héraclide*, pp. 335-358. En raison des différences que présentent entre eux les deux textes grec et syriaque, le problème de priorité et, partant, d'authenticité reste ouvert.

42. En publiant le texte grec, F. Nau n'hésitait pas à le mettre au compte de Nestorius. Or, dans la recension syriaque le même auteur relève « non seulement des idées analogues, mais encore des phrases presque textuelles » (F. Nau, dans *P. O.*, t. XIII, p. 115). De telle sorte que celui-ci, pourrait bien n'être qu'une traduction « paraphrasée » de celui-là.

Il existe un commentaire de la tentation, passablement différent de celui-ci, dans l'œuvre authentique du grand orateur (Iohan. Chrys., *In Matth*, V. *P. G.*, t. LVI, col. 661-671).

43. Voir ci-dessus, p. 192.

Une courte introduction, souvent reprise dans une conclusion symétrique, indique le thème du drame et une parénèse finale en dégage la leçon.

Un *leitmotiv* central fait l'unité de l'ensemble. En nous faisant assister au combat victorieux de Jésus contre le tentateur, cet épisode évangélique nous montre en acte la parfaite réparation de la défaillance originelle.

Mais l'auteur, qui ne se pique pas d'un ordre bien rigoureux, a parfois des digressions, où, sans égard pour la logique, on voit s'élargir l'horizon du tableau. C'est ainsi que la deuxième homélie débute par un coup d'œil rétrospectif.

> Le commencement de la lutte de Notre-Seigneur contre Satan, ô mes amis, n'a pas eu lieu seulement dans le désert, mais dès la conception de la Vierge. Tandis que (Notre-Seigneur) était dans le sein, Satan chercha, par envie, à rendre vain le salut qui venait au monde. Il vit Gabriel se mettre en mouvement et venir à la porte de la Vierge pour annoncer la paix devant le roi qui allait naître; il l'entendit lui dire : *Salut, pleine de grâce...* Il entendit encore Elisabeth dire à Marie : *Bénie es-tu parmi les femmes...* Il vit Jean qui exultait dans le sein en présence de son Seigneur. Il entendit Zacharie qui disait à Jean : *Et toi, enfant, tu seras nommé prophète du Très-Haut;* il vit l'enfant placé dans la crèche, il entendit l'ange qui annonçait sa naissance aux pasteurs, il vit l'étoile dans le ciel lorsqu'elle conduisait les mages pour l'adorer. Il vit Hérode troublé par sa naissance; il entendit Siméon, homme juste, quand il le reçut dans le temple..., il entendit la prophétesse Anne... Il entendit la voix du ciel qui disait au Jourdain : *Celui-ci est mon Fils chéri en qui je me suis complu.* Il vit l'Esprit qui descendait sur sa tête...
>
> Toutes ces paroles que Satan voyait et entendait au sujet de notre Sauveur le frappaient comme des traits. Car il savait que, si tout cela était vrai, son pouvoir était détruit (44).

En conséquence, « il sema chez les Juifs un mauvais renom sur Marie, pour qu'elle fût censée adultère et que la mère pérît avec son enfant ». N'ayant pas abouti par ce moyen, il suscita contre le Messie nouveau-né la jalousie d'Hérode, mais sans plus de succès. Où l'auteur trouve matière à une éloquente invective contre le prince cruel :

> Malheureux roi! Si tu crois à la prophétie du prophète qui dit : *Il est né à Bethléem*, crois-le aussi lorsqu'il a dit : *Il gouvernera mon peuple d'Israël.* Tu confirmes la moitié de la prophétie et tu en renies la moitié. S'il doit gouverner le peuple, pourquoi veux-tu contester? Si le royaume lui

(44) *Hom.*, II, 3, 7, P. O., XIII, pp. 127-129.

appartient, qui pourra le lui prendre? Mais l'envie a coutume d'aveugler l'esprit pour qu'il ne croie pas ce qui convient (45).

Déçu dans ses plans, le démon n'est pas découragé pour cela. Un monologue nous livre ses nouveaux projets.

Que ferai-je? J'avais projeté de le faire périr sous l'accusation d'adultère et je n'ai pas réussi; j'ai cherché à le faire tuer par Hérode et il m'a échappé : je ne combattrai donc pas avec lui par un intermédiaire, mais je lutterai en personne contre lui...

Et l'orateur de l'avertir ironiquement qu'il se fait une nouvelle illusion.

Pourquoi le tentes-tu, ô mauvais tyran? N'as-tu pas éprouvé que tu n'as pas sa force? Pourquoi combattre? Lorsqu'il était enfant, il t'a vaincu, et maintenant qu'il est homme, il ne te vaincrait pas? (46).

Si le tentateur s'obstine, c'est qu'une exceptionnelle — et, à vrai dire, invraisemblable — clairvoyance lui faisait apercevoir dans le Christ un rival. L'évincer était dès lors à ses yeux une partie de *to be or no to be*.

A l'arrivée (= avènement) de Notre-Seigneur, il voit que notre nature était plus honorée qu'auparavant, que le décret de mort qu'il avait attiré sur nous par la transgression du précepte était supprimé, que la vie immortelle était donnée, que la maladie et les souffrances cessaient, et il arriva sous une certaine apparence (?) et, dans son envie, il résolut de renverser le salut qui avait lieu pour le monde par le moyen de Notre-Seigneur, comme il avait perdu le premier de la maison d'Adam (47).

C'est ainsi que le grand duel allait s'ouvrir.

Et parce que notre première faute avait été causée par notre adversaire au moyen de la nourriture de l'arbre, Notre-Seigneur voulut chercher notre victoire par le moyen du jeûne et il jeûna quarante jours. A cette vue, celui qui combat craignit (tout d'abord) de s'approcher de lui, parce qu'il vit qu'il n'était pas sujet à la passion de la faim. Il donna donc lieu au combat et il fit que son corps eut faim.

Sur quoi le démon de recourir aux suggestions artificieuses qui avaient eu si vite raison d'Adam.

---

45. *Ibid.*, 9, pp. 130-131.
46. *Ibid.*, 10, p. 131.
47. *Hom.*, I, 12, p. 122.

Le tentateur s'approcha... et il lui dit : *Si tu es le Fils de Dieu*, etc... O l'ami trompeur ! C'est comme ami qu'il a flatté Adam dans le paradis, et c'est comme ami qu'il a conseillé au Christ de dire que ces pierres devinssent du pain. C'est par la nourriture qu'il a combattu Adam, et par la nourriture, le Christ. C'est comme un bon conseiller qu'il s'est approché d'Adam, c'est comme s'il avait pitié de la faim de Notre-Seigneur qu'il l'a sollicité (48).

Devant le premier père, ce n'est pas moins que le procès de Dieu qu'il entreprenait.

Il a dit à Adam : En vérité, Dieu a dit que vous ne mangerez pas de tous les arbres du paradis. Est-ce là l'amour de Dieu, qui ne fait pas participer ses amis aux biens ? Il t'a appelé fils des libres, et il t'a soumis à l'observance de l'arbre; il t'a fait à son image, et il t'a enfermé sous la loi; il t'a donné pouvoir sur tout, et il t'a interdit un arbre... En quoi est-il lésé si vous mangez de l'arbre ? S'il est bon et si vous êtes créés pour le festin (nuptial), pourquoi défend-il que tu te délectes de ses fruits ? Peut-être qu'il est jaloux de vous, pour que vous ne soyez pas contre lui... Si cet arbre donne la mort, pourquoi l'a-t-il créé ? Car le bien ne fait pas le mal. Et si c'est un arbre de vie, pourquoi ne vous permet-il pas d'en manger ? Il est bien évident que la nourriture de cet arbre est pour les dieux sachant le bien et le mal (49).

Un semblable appel à l'orgueil lui inspire la proposition qu'il adresse au Christ.

Si tu es le Fils de Dieu... Il récita ce (mot) comme il l'avait entendu de la voix du ciel; il pensait l'enorgueillir en cela (50).

Mais en même temps que cette vanité quelque peu grossière, c'est un doute plus subtil sur sa mission que le démon voulait par là glisser dans l'âme de Jésus.

Il pensait en effet : De même que dans le désert j'ai amené Israël à murmuruer contre Dieu..., ainsi je tromperai Notre-Seigneur... J'ai entendu, certes, une voix qui disait : *Celui-ci est mon fils et mon ami*. Maintenant, si le témoignage porté sur toi est vrai, implore ton père et qu'il te donne du pain. Pourquoi te tourmente-t-il par la faim ? Qu'il montre son amour pour toi comme un père; s'il t'écoute, on saura que tu es en vérité son fils; si tu l'implores et qu'il ne t'exauce pas, menteuse est la parole qui a dit : Celui-ci est mon fils (51).

---

48. *Ibid.*, 6-8, pp. 120-121.
49. *Ibid.*, 9-10, pp. 121-122.
50. *Ibid.*, 13, p. 123.
51. *Ibid.*, 15, pp. 123-124.

Battu sur toute la ligne, le démon d'imiter alors l'athlète passionné qui, après un premier assaut infructueux, cherche à surprendre son adversaire par « une autre voie ».

Il n'est pas soumis à la faim ni attiré vers la nourriture; car voilà qu'il a jeûné quarante jours et il n'a pas eu faim... Je lui tendrai un autre piège de vaine gloire. Je l'enorgueillirai à l'aide d'une parole du psaume comme si elle était dite de lui. Je commencerai par le louer pour qu'il soit facile à tomber. J'ai agi de la même manière pour David : je l'ai captivé d'abord par la vaine gloire...; il me fut alors facile de le pousser au meurtre d'Urie... Il me sera facile de jeter aussi celui-là dans le piège de la vaine gloire : car la vaine gloire est un filet agréable..., tissé de vaine gloire et d'orgueil... Sinon, je m'adresserai à lui comme Job, et je lui dirai qu'il est vainement appelé fils, puisqu'il n'a pas confiance que son père viendra l'aider (52).

Voici donc le discours perfide qu'il tient à Jésus :

J'ai entendu, certes, que tu es le Fils de Dieu... Jette-toi maintenant d'une grande hauteur. Comme Fils, aie confiance en ton Père qui te protège. Si tu descends sans mal, tu es vraiment le Fils de Dieu...

Calcul insidieux dont l'orateur nous livre le secret.

Satan a pensé qu'il arriverait l'une de ces deux choses : S'il se précipite et meurt, je me moquerai de lui, parce qu'il n'y a pas eu de secours pour lui; s'il tombe et ne meurt pas, je l'ai captivé en le faisant s'enorgueillir (53).

Mais les calculs du tentateur allaient être encore une fois déçus. « Comme Satan avait voulu tendre des embûches à Notre-Seigneur à l'aide du Livre (saint), c'est encore à l'aide du Livre qu'il lui ferma la bouche » (54), sans lui faire néanmoins « aucune révélation sur sa divinité ». Ce qui permit à Satan l'audace d'une troisième tentative (55) au risque de la voir tourner à sa complète confusion.

Après qu'il eut été vaincu dans la lutte de la nourriture et de la vaine gloire, il se demanda : En quelle lutte changerai-je le combat ?... Peut-être sera-t-il soumis à la richesse, au pouvoir et aux présents. S'il ne tombe pas dans ce piège, il est plus fort que moi (56).

---

52. *Hom.*, II, 11-13, pp. 132-133.
53. *Ibid.*, 14, pp. 133-134.
54. *Ibid.*, 16, p. 134.
55. « Cette troisième lutte, qui est la dernière dans l'énumération, est la première en malice. Les premières, à la vérité, étaient mauvaises, mais elles étaient plus anodines que celle-ci. »
56. *Hom.*, III, 4, p. 143.

Jésus consent donc à le suivre sur la montagne. « Car ce n'est pas Satan qui le fit monter » : la parole de l'Evangile tout comme la scène initiale de Job n'est qu'une manière de personnifier la volonté de Satan : « mais (ce fut) sa volonté. Notre-Seigneur vit sa pensée et alla avec lui, afin qu'il fût vaincu là où il espérait vaincre (57).

Un scénario bien construit lui fit alors apparaître comme dans une sorte d' « hallucination », dont il ne fut dupe au demeurant, Satan au milieu de sa cour, qui lui montrait les royaumes de ce monde avec leur gloire et leurs trésors en lui murmurant :

J'ai vu que la domination universelle te revient; il te convient d'être gouverneur et dictateur, toi qui l'emportes en justice sur tout homme. Car tu as vaincu le désir de la nourriture et tu as méprisé la (vaine) gloire; je te livre tout. Seulement accorde-moi l'adoration, confesse que tu as reçu le pouvoir de ma (main) et adore-moi... Vois ces nombreuses troupes qui me servent et m'adorent, et ces royaumes qui m'apportent tribut : si tu m'adores, je livre tout en tes mains.

Sur quoi l'orateur de s'interrompre pour interpeller *ad hominem* le tentateur :

O Satan! une partie de ce que tu as dit l'a été par prophétie : tu livreras le bien que tu as arraché à ses maîtres et tu le feras, non en recevant adoration, mais une dure punition (58).

En effet cette offre excédait les moyens du démon. Aussi Jésus va-t-il démasquer sa perfidie et lui infliger la sanction qui lui est due.

Notre-Seigneur... vit qu'il dépassait la limite de la lutte, et il s'éleva contre lui outre mesure (?); il le rejeta par sa propre force et il l'envoya à la fournaise de feu : *Arrière Satan!* L'addition de ce (mot) Satan convient en cet endroit. Dans les premières luttes, Notre-Seigneur n'avait pas révélé son nom, de peur qu'il ne craignît et s'éloignât; mais ici, parce qu'il voulait ravir l'adoration de son maître, il révéla la fraude du pervers... Lorsqu'un serviteur se révolte contre son maître, s'enfuit et se trouve dans un lieu, son maître l'appelle par son nom pour lui montrer qu'il l'a vu. Notre-Seigneur donc, pour montrer à Satan sa domination sur lui, l'appela par son nom et le jeta derrière lui... Lorsqu'il vit qu'il dépassait les bornes et lui demandait l'adoration, il le jeta de force et le précipita dans les ténèbres extérieurs (59).

---

57. *Ibid.*, 5, p. 144.
58. *Ibid.*, 9, p. 146.
59. *Ibid.*, 9, pp. 147-148

Commencée par un double échec du démon, la lutte s'achève ainsi par son effondrement. Mais cette victoire du Sauveur est plus qu'un incident personnel : elle prend une portée sotériologique sur laquelle l'auteur ne se lasse pas de revenir. C'est la victoire de la race humaine tout entière qui par là se réalisait en la personne de son chef.

Dès l'issue de la première tentation, ce résultat général peut être donné pour acquis.

Il vainquit et il nous rendit tous victorieux... Il a lié le fort au milieu de ses soldats et il a délivré les captifs (60).

... Car la victoire de Notre-Seigneur nous est commune : il a vaincu, en effet, et il nous a tous rendus victorieux. De même que la faute d'Adam nous a tous rendus coupables, ainsi la victoire de Notre-Seigneur nous a tous rendus victorieux (61).

Tel est le sens des hommages qu'à la fin du drame les esprits angéliques viennent témoigner au vainqueur et auxquels nous pouvons à notre tour nous associer.

...Et ils se réjouissaient de ce que la faute du premier Adam avait reçu sa rétribution dans la victoire de Notre-Seigneur. Réjouissons-nous donc et prenons confiance de ce qu'un fils de notre nature a vaincu et a pris pouvoir sur tout (62).

Bien différente, à cet égard, est la générosité de notre Rédempteur par rapport à l'égoïsme dont s'inspirent les souverains d'ici-bas.

Tous les rois commencent par se reposer et leurs soldats combattent; puis, quand ils ont vaincu, la victoire est attribuée au roi. Notre roi (au contraire) a commencé par descendre à la guerre et, quand il a eu vaincu, il a fait que sa victoire soit commune (à nous tous). Il a vaincu le désir de la nourriture et il a donné la couronne aux jeûneurs; il a vaincu la vaine gloire et il a donné la couronne aux humbles; il a vaincu les richesses et il a donné la couronne aux fidèles... (63).

Cette revanche de l'humanité est entrée dans les plans de Dieu dès le jour où se produisit la chute d'Adam.

---

60. *Hom.* I, 14, p. 123, cf. II, 1, p. 127 : « En soldats courageux du roi céleste qui rend ses serviteurs victorieux dans le combat, nous venons prendre une seconde couronne de la lutte de Notre-Seigneur contre Satan. »
61. *Hom.*, III, 1, p. 141.
62. *Ibid.*, 10, p. 148.
63. *Ibid.*, 3, p. 143.

Notre Dieu bon ne laissa pas sa création se perdre et ne permit pas que son image fût méprisée, il ne priva pas de son secours le fils de libres enchaîné par le tyran (64).

Afin que notre victoire fût complète, Dieu a voulu qu'elle fût remportée par l'un d'entre nous. Et comme il avait résolu d'intervenir en personne à cet effet, il s'applique à rendre la lutte possible en se dissimulant sous les dehors de notre nature. Ce qui, du reste, avait l'avantage supplémentaire — et qui ne parut pas négligeable à sa sagesse — de retourner contre notre vainqueur la tactique dont il s'était servi.

Parce que l'adversaire qui avait humilié notre race était caché, il a revêtu secrètement notre race et il a engagé le combat avec notre adversaire, afin de le vaincre à l'aide du corps qu'il a vaincu (65).

Voilà pourquoi le démon put s'attaquer sans trop de méfiance au Fils de Dieu, parce que celui-ci lui avait laissé croire qu'il était un simple homme (66). Parallélisme intentionnel qui s'étend, comme on l'a vu, jusqu'à la coïncidence entre les modalités de la chute et celles tout au moins de la première tentation (67).

Il n'est pas jusqu'au dynamisme spirituel de la victoire finale dont le déroulement ne soit calqué sur le processus de la défaite qu'elle doit réparer.

De même que la lutte de Satan avec Adam dans le paradis n'était connue de personne, mais que les événements furent révélés par l'Esprit par le moyen de Moïse, de même le combat de Notre-Seigneur eut lieu dans le désert, sans que personne s'en aperçût, et les Apôtres nous le racontèrent par l'Esprit qu'ils reçurent. De même que la faute d'Adam fut connue par la condamnation à mort que reçurent ses enfants après lui, ainsi la victoire de Notre-Seigneur fut connue par les captifs qu'il arracha aux mains de l'adversaire.

Un premier spécimen de cette délivrance est fourni par la pénitence du bon larron qui, dès que le Christ eut vaincu Satan, qu'il eut renversé et lié la cause du mal, à son tour le « subjugua sur la croix » (68). Il nous appartient d'en faire autant.

---

64. *Hom.*, I, 5, p. 120.
65. *Ibid.*
66. *Ibid.*, 7, p. 121. Cf. *Hom.*, II, 16, p. 135.
67. *Ibid.* [cité plus haut, p. 192].
68. *Hom.*, III, 2, p. 142.

Car celui qui l'a lié dans le désert et qui a arraché le butin à son pouvoir est avec nous et il nous fortifie contre lui pour que nous le vainquions. Il a été enchaîné, en effet, par Notre-Seigneur, et sa possession est pillée, car il a enchaîné le fort et il a pillé son camp, et il a donné courage contre lui à ses disciples en disant : *Je suis avec vous jusqu'à la fin du monde* (69).

Déjà le royaume des morts avait vu la puissance de ce triomphe prophétique lors de la descente aux enfers qu'un fil des plus ténus essaie de relier à l'économie normale de la Rédemption.

Et parce que c'est *de l'intérieur* du péché que la mort avait régné sur nous, après avoir vaincu le péché par sa victoire avec Satan, il descendit aussi après la mort *à l'intérieur du Schéol*, et il tua la mort, et il sortit encore de là en conduisant les captifs avec lui (70).

Ces diverses manières d'affirmer la victoire du Christ sur le démon ne doivent d'ailleurs pas laisser croire que celui-ci eût sur nous un titre quelconque de propriété. En terminant, l'auteur s'applique à marquer sa position de simple détenteur.

Par la parole même de Satan, comprends qu'il n'a pouvoir sur rien : *Je te donnerai ces créatures qui me servent.* Même si elles te servent, quel pouvoir as-tu sur une possession qui n'est pas la tienne ? Celui qui t'a livré son âme a (certes) le pouvoir de te servir autant qu'il le veut, mais Dieu ne t'a pas livré les hommes et il ne les a pas soumis à ta force. C'est d'après leur volonté qu'ils te servent autant qu'ils le jugent bon, mais maintenant qu'ils ont prêté attention à leur premier maître, ils se sont retournés vers lui. S'ils sont tiens, pourquoi t'abandonnent-ils et en suivent-ils d'autres ? Pourquoi ne combats-tu pas avec eux ? Y a-t-il quelqu'un dont les serviteurs sont emmenés, dont la maison est détruite, et qui se tait ?

Suivent les exemples du bon larron, de Mathieu le publicain et de la courtisane, qui ont chacun brisé par la conversion des liens qu'ils s'étaient à eux-mêmes librement forgés. Aussi notre orateur d'objurguer Satan pour son indéfendable prétention.

Pourquoi promets-tu donc de donner des dons qui ne t'appartiennent pas ? (71).

Quelle que soit la place que l'auteur de nos homélies fait à Satan dans l'économie rédemptrice et pour grande que soit l'importance

69. *Hom.*, II, 2, p. 127.
70. *Hom.*, III, 2, p. 142.
71. *Ibid.*, 12, 13, pp. 150-151.

qu'il attache à sa défaite par le Christ, on voit qu'il tient à se parer avec soin contre le grief éventuel de manichéisme : le pouvoir dont dispose le démon sur les pécheurs n'est jamais que le résultat de leur volontaire assujettissement et peut toujours finir par la résipiscence de leur liberté. Il ne s'agit donc pas d'une possession physique et pour ainsi dire naturelle, mais d'un empire moral dont le péché marque la limite parce qu'il en est le seul fondement.

Mais cette réponse élémentaire n'a rien d'incompatible avec le « droit » du démon tel que nous l'avons rencontré chez Nestorius (p. 193) pour relever d'une nuance rationnelle et quasi juridique le rôle de justicier dont il est investi par la Providence à l'égard de ses victimes. Rien par conséquent ne s'oppose de ce chef à ce que, s'ils y ont des titres suffisants par ailleurs, ces monuments d'éloquence populaire soient annexés à l'héritage oratoire du patriarche de Constantinople. D'ailleurs moins doctrinale que celle de ses autres sermons, puisqu'on n'y trouve ni le principe de « justice » ni l'abus de pouvoir qui servait à le justifier, la sotériologie dont ces trois pièces homogènes sont l'expression ne laisse pas de s'y rattacher par le thème de la revanche humaine qui leur est commun et plus encore par le style réaliste et familier de son développement. Toutes les différences spécifiques — complémentaires, au demeurant, plutôt qu'opposées — qu'il est possible de relever entre ces documents voisins ne sont pas suffisantes pour autoriser à méconnaître le genre prochain qui les unit.

IV. — Théodoret de Cyr.

On pourrait croire au premier abord que Théodoret de Cyr était en situation d'être mieux connu puisque, à la différence de son infortuné condisciple Nestorius et de leur maître à tous deux, Théodore de Mopsueste, une abondante littérature est depuis longtemps éditée sous son nom. Mais il se rencontre qu'une bonne partie de son œuvre doit être cherchée ailleurs, et que, sur le point qui nous occupe, l'autre n'a jamais été bien examinée de près (72). Tant et si bien que jusqu'ici l'histoire de la sotériologie chrétienne a presque ignoré ce nouveau témoin du milieu antiochien (73).

---

72. Cf. G. Bardy, art. *Théodoret* dans *Dict. de théol. cath.*, t. XV, col. 324-325 : « Les temps modernes et contemporains ont trop peu étudié la personne et l'œuvre de Théodoret... Sa vie et ses enseignements commencent à peine à fournir une matière à des travaux un tant soit peu approfondis. » Ainsi en est-il tout particulièrement de sa doctrine sotériologique, dont l'auteur de cette observation ne dit même pas un seul mot.

73. Voir *Le dogme de la Rédemption*, essai d'étude historique, pp. 203-205, 398-399 et 421-430.

Une de ses particularités les plus saillantes est sans nul doute que l'hommage normal qu'il rend à la doctrine catholique du sacrifice expiatoire offert par le Christ sur la croix et la rectification diligente qu'il apporte dans ce sens à l'antique métaphore du « rachat » (74) s'accompagne chez lui d'une place particulièrement considérable faite au démon. A maintes reprises, en effet, on le voit reprendre à son compte — et souvent pour leur donner un surcroît de précision — les développements auxquels se complaisait la rhétorique de ses aînés.

Comme premier témoignage de cet ordre, on doit probablement compter, puisqu'il passe pour être antérieur au concile d'Ephèse, ce traité de l'Incarnation qui s'est paradoxalement égaré, chez les anciens éditeurs, parmi les œuvres de son illustre adversaire, saint Cyrille d'Alexandrie (75). Ainsi qu'à bien d'autres, le texte obscur de *Rom.*, VIII, 3 : *damnavit peccatum in carne* lui suggère la théorie de l'abus de pouvoir.

> ... Il (le Christ) avait une nature humaine, mais exempte de péché. C'est pourquoi il condamne le péché (= le démon) pour son péché dans la chair, en le convainquant d'injustice pour avoir soumis à la peine des pécheurs celui qui était innocent et libre de péché. Et il ne fit pas cela pour justifier l'homme qu'il avait assumé, mais pour que la justice de la loi s'accomplît en nous... (76).

Nous avons donc ici un élément qui entre pour sa part dans le plan du salut. « Car la victoire du Christ fut notre victoire. »

> L'homme qu'il avait pris, il le conduisit dans (la voie de) toute vertu, afin de provoquer notre adversaire au combat et de s'y montrer (lui-même) athlète invincible. Celui-là donc, il le couronna, tandis qu'il proclamait celui-ci vaincu et donnait à tous courage contre lui (77).

De ce combat, l'Evangile nous a rapporté l'histoire, et l'auteur de commenter à son tour, suivant la ligne déjà connue, le récit de

---

74. Preuve dans *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age*, p. 272.

75. Sur la question d'authenticité, voir Alb. EHRHARD, *Die Cyrill von Alexandrien zugeschriebene Schrift*, περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως *Werk von Theodoret von Cyrus*, dans *Theol. Quartalschrift*, 1888, pp. 179-243, 406-450 et 623-653.

Cf. SCHWARTZ, *Zur Schriftstellerei Theodorets*, dans les comptes rendus de l'Académie de Berlin, hist. Klasse, 1922, fasc. I, pp. 30-40.

Le texte qui nous intéresse était d'ailleurs simultanément publié sous le nom de Théodoret dans un *Pentalogium de Incarnatione* qui a trouvé place dans l'*Auctarium* de Garnier, *P. G.*, t. LXXXIV, col. 77-84.

76. *De Incarn. Domini*, 11, *P. G.*, t. LXXV (sous le nom de S. Cyrille), col. 1436.

77. *Ibid.*, 12, col. 1437.

la tentation. Une glose doctrinale dirigée contre Apollinaire en fait ressortir la portée anthropologique.

Si la nature assumée n'avait pas d'âme humaine, c'est Dieu qui aurait combattu le démon et Dieu qui aurait obtenu la victoire. Mais, Dieu étant le vainqueur, je n'aurais rien gagné à cette victoire, puisque je n'y aurais aucune part. Je n'en aurais aucune joie, puisque ce serait le trophée d'autrui. Au contraire le démon s'en réjouirait et glorifierait; il pourrait s'enorgueillir et se vanter d'avoir lutté contre Dieu et d'avoir été vaincu par Dieu. Ce qui serait pour lui un grand honneur (78).

En vue de cette éventualité, l'auteur de donner la parole à Satan pour faire entendre ses doléances. Les hommes, d'ailleurs, dans cette hypothèse, n'auraient pas moins à se plaindre de Dieu. A ceux-ci comme à celui-là, le Sauveur a fermé la bouche en se faisant homme et prenant en mains notre cause en tant que tel.

Aux environs du concile d'Ephèse, peu avant ou peu après suivant les auteurs, prend place un groupe de discours dont l'ensemble forme un traité *De Providentia* dont le terme est le mystère de l'Incarnation. On y retrouve un exposé de tous points semblable au précédent, en vue d'établir que Dieu, afin de remédier à la chute, voulut « réaliser avec sagesse et justice notre salut ». D'où le thème usuel de la revanche de l'humanité réalisée par l'un des siens et du combat livré par notre protagoniste contre le tyran qui nous opprimait, sauf qu'ici la lutte se décompose en deux temps.

Un premier acte se produit au désert, où le démon ne tarde pas à s'apercevoir qu'il s'est attaqué à plus fort que lui.

... Il s'avança donc comme vers Adam; mais il rencontra le créateur d'Adam, revêtu de la nature d'Adam (79).

Le second acte affecte un caractère théologique encore plus marqué.

... Puis il fut mis en croix, non pour payer ses propres fautes, mais pour acquitter la dette de notre nature. Car c'est elle qui devait, pour avoir transgressé les lois du Créateur. Comme elle ne pouvait s'acquitter, le Seigneur, lui-même, organise avec sagesse cet acquittement; il en prend les membres comme une sorte de monnaie et, les administrant avec sagesse et justice, il acquitte la dette et libère la nature... Car, étant les ennemis

78. *Ibid.*, 15, col. 1444. La majeure partie de ce morceau est traduite dans *Le dogme de la Rédemption*, essai d'étude historique, pp. 397-398 et 426-429, toujours au compte du docteur alexandrin.

79. *De Providentia*, Serm., X; *P. G.*, t. LXXVIII, col. 752. Contexte dans *Le dogme de la Rédemption*, essai d'étude historique, pp. 398-399.

de Dieu pour l'avoir offensé, nous devions châtiment et peine. Nous ne l'avons pas subi. C'est le Sauveur qui l'a supporté, et, en le supportant, nous a rendu la paix avec Dieu (80).

En exposant ce mystère de substitution pénale qui intéresse nos rapports avec la justice divine, l'auteur ne laisse d'ailleurs pas d'y faire entrer le démon. Après avoir montré comment le Christ a « subi la mort des pécheurs », il lui prête un long et véhément réquisitoire à l'adresse de notre ennemi pour lui reprocher de l'avoir mis à mort injustement et lui intimer, en conséquence, de ne pas prétendre le retenir en sa possession... Au contraire, il sera justement dépouillé de ceux qu'il possédait au titre de leurs fautes. Verdict où l'ironie railleuse va de pair avec le sens de la légalité.

... Pour un que tu as injustement saisi, tu es dépossédé de tous ceux que tu détenais justement; ayant dévoré une nourriture indue, tu vomiras celle que tu avais absorbée... Innocent, j'ai été inscrit au nombre des coupables; libre de toute dette, j'ai été rangé parmi les débiteurs. J'ai donc payé la dette de la nature... Puisque la dette est payée, il y a lieu d'élargir ceux qui avaient été mis à mort pour ce motif et de leur rendre leur primitive liberté (81).

« Qu'on n'imagine pas, au demeurant, de poursuivre Théodoret, que c'est là de notre part vaine imagination; car les saint Evangiles et les leçons apostoliques nous apprennent qu'il en est bien ainsi. » Nul doute que, ce disant, l'évêque de Cyr n'entende viser d'abord et surtout le fond de sa doctrine sans avoir l'intention de garantir au même point les formes pittoresques sous lesquelles il a cru devoir les présenter : il n'en est pas moins intéressant de le suivre dans ses efforts exégétiques pour souder à la révélation un aspect de sa sotériologie qui semblerait plutôt en être loin.

Car nous avons entendu la parole du Seigneur (IOHAN., XIV, 30). N'ayant, dit-il, aucune conscience du péché, j'ai un corps libre de toute transgression. Mais, sans rien y trouver, le prince de ce monde le fera mourir comme s'il était chargé d'innombrables dettes. Je le permets parce que je veux l'expulser *en justice* de son empire. C'est pourquoi il dit ailleurs : « Maintenant c'est le jugement du monde... ». Lorsque, en effet, viendra le débat judiciaire, il sera condamné et, pour avoir porté contre moi une sentence injuste, il sera déchu de sa tyrannie.

Indépendamment de *Rom.*, VIII, 3 dont l'auteur ne semble plus

80. *Ibid.*, col. 753-756.
81. *Ibid.*, col. 760. Texte à peu près intégral dans l'ouvrage ci-dessus, pp. 429-430.

se souvenir, l'Apôtre lui met en mains un nouveau témoignage qu'il estime formel.

De même, nous avons entendu saint Paul écrivant aux Colossiens (II et 13-15) et par eux à nous tous. Par où nous avons appris que le Christ a payé notre dette pour nous, qu'il a détruit le chirographe (établi) contre nous... et qu'il a triomphé des puissances adverses en sa propre personne, c'est-à-dire en leur montrant son corps et son âme sans péché pour les convaincre d'avoir porté contre lui une injuste sentence. Après quoi, il a vivifié toute la nature humaine avec lui-même.

Double argument qui le dispense d'en chercher d'autres ailleurs, qu'il ne serait d'ailleurs pas embarrassé de fournir.

On peut encore trouver dans les saintes Ecritures des témoignages sans nombre qui nous donnent le même enseignement. Mais, si nous voulions les réunir tous et faire de chacun une exégèse approfondie, nous entreprendrions un travail sans fin. Laissant donc ce soin aux lecteurs curieux de savoir, je reprends le fil de mon discours (82).

Naturellement, au cours de ses ouvrages éxégétiques, les occasions ne manquent pas à Théodoret d'affirmer les mêmes positions. Si le commentaire de l'Epître aux Colossiens ne reproduit pas l'interprétation qu'on vient de lire (83), en revanche, dans l'explication de l'Epître aux Romains, le texte de VIII, 3 est entendu, à quelques nuances de mots près, dans le sens que l'on a vu plus haut (84). La même idée reparaît à propos de Ps., LXVII, 22, où l'auteur se réfère à ses « discours sur la Providence », dans lesquels il s'est, dit-il, plus longuement expliqué (85).

Jusque dans le plus important peut-être de ses traités de controverse doctrinale, savoir l'*Eranistes*, qui appartient aux premiers jours de la crise monophysite, le thème déjà si souvent rencontré tient une large place au cours de la discussion aux remous subtils, qu'il y consacre pour démontrer, par la voix d'un « orthodoxe », la réalité des deux natures dans le Sauveur. Mais il est remarquable qu'ici la conscience de sa tâche lui dicte l'abandon de la mise en scène où il se complaisait auparavant : la ligne doctrinale de la question s'y développe avec d'autant plus de netteté.

Préoccupé d'établir, à l'adresse du monophysisme, que nous som-

---

82. *Ibid.*, col. 760-761.
83. Voir *In Col.*, II, 14-15; *P. G.*, t. LXXXII, col. 612, où l'on voit seulement que « par son corps, il nous a donné à tous la victoire sur eux » (les esprits mauvais).
84. *In Rom.*, VIII, 3. *ibid.*, col. 128-129.
85. *In Ps.* LXVII, 22; *P. G.*, t. LXXX, col. 1, 89.

mes sauvés par le « corps », c'est-à-dire par l'humanité du Fils de Dieu, voici comment l'auteur y expose « le mystère de l'économie ».

Emu de pitié pour la nature humaine, qui n'était pas seulement frappée durement par *la mort*, mais qui en était l'esclave pour toute la vie, le Créateur a procuré au corps (le bienfait de) la résurrection par le corps et a détruit la puissance de la mort par une nature mortelle. Comme il avait lui-même une nature immortelle, il voulut mettre un terme d'une manière juste (δικαίως) à *l'empire de la mort en* assumant les prémices de ceux qui étaient soumis à la mort. Cette nature humaine, il l'a gardée exempte de tache et de péché. Il a bien permis *à la mort* de s'en saisir et d'assouvir en elle son insatiable appétit; mais à cause de cette injustice (commise contre elle), il a mis fin à sa domination juste (86) sur les autres. En ressuscitant les prémices injustement (ἀδίκως) englouties (par elle), il a donné le moyen de le suivre à tout le genre humain (87).

On ne saurait évidemment se méprendre sur la signification de ces formules abstraites. Sous le nom de la mort, il s'agit ici de l'esprit mauvais qui en fut l'auteur, comme l'exige « l'injustice » dont il s'est rendu coupable et dont il devra subir les conséquences à ses dépens. Aussi bien l'*Eranistes* de poursuivre en termes clairs : « Dès là que souffrir la nature divine ne le pouvait, il prit celle qui était à même de souffrir, et, par elle, il brisa *l'empire du démon* (88).

Toutefois, comme pour justifier à la fois la distinction de ces deux termes et l'identité des fonctions qu'il ne laisse pas de leur attribuer, Théodoret prend la peine d'expliquer aussitôt que « la mort a le péché pour père et qu'à son tour le démon est le père de celui-ci ». En réalité donc, « la nature humaine avait été vaincue par le péché. Celui-ci, en effet, s'asservit tous ceux qui le suivent », mais c'est « pour les mener à son mauvais père, qui les passait à sa sinistre postérité ». Généalogie de circonstance qui lui permet de confondre pratiquement la mort et le démon grâce au moyen terme du péché.

Il est donc normal que pour briser cette double puissance (qui, en somme, n'en est qu'une), le créateur assumât la nature vaincue, qu'il garda pure de tout péché (partant libre de *la tyrannie du démon*). C'est par elle qu'il brisa l'empire de ce dernier... En effet, puisque la mort était le châtiment des pécheurs et que le corps du Seigneur ne connaissait pas la souillure du *péché*, c'est contre la loi divine (παρὰ τὸν θεῖον νόμον) que *la mort*

---

86. D'après le texte imprimé, il faudrait lire: ἄδικον τυραννίδα. Mais la logique notoire du fond exige le contraire : on peut supposer un lapsus pour ἔνδικον qui revient plus bas.
87. Eranistes, III: *P. G.*, t. LXXX, col. 244-245.
88. Cf. *Le dogme de la Rédemption après saint Augustin*, append. III, *Mort et démon* chez les Pères grecs, pp. 214-231.

s'en saisit injustement (ἀδίκως.) Dès lors il commença par ressusciter ce que *la mort* détenait illégalement (παρανόμως) (savoir lui-même), puis il promit leur délivrance à ceux qui avaient été justement (ἐνδίκως) saisis (89).

Quelle que soit l'importance qu'il attache à cette procédure juridique, l'auteur pourtant, comme on le voit, la laisse nettement sur le plan de la convenance. De même qu'il assurait tout à l'heure (p. 208) que, pour nous racheter, Dieu « voulut » suivre la voie de justice, donc par une libre initiative de sa part, de même il affirme ici que le choix d'un être humain pour cela était « normal » (εἰκότως) c'est-à-dire conforme à la sagesse de Dieu, mais sans être obligé pour autant.

C'est que, pour être « juste », la situation du démon à l'égard de l'humanité ne signifie pas nécessairement un droit. Bien que l'auteur ne s'explique pas sur ce point, on peut supposer que ce « juste » pouvoir s'entend, à ses yeux, du mandat confié par Dieu au démon d'infliger aux pécheurs la mort qui est la peine de leurs péchés, puisque c'est pour avoir enfreint cette « loi divine » en l'outrepassant que son entreprise contre la personne du Christ innocent prend le caractère d'une « injustice ». Matériellement, la « justice » qu'il se plaît à voir dans l'économie rédemptrice ne signifie que la sanction pénale infligée à Satan pour l'abus de pouvoir dont il s'est rendu coupable, encore qu'il s'y ajoute, par surcroît, la valeur formelle d'une décision éminemment sage, qui était d'assurer par l'un de ses membres la victoire de la race humaine sur son vainqueur. C'est dans ce sens et non pas pour élever la protestation du droit méconnu que plus haut (p. 208) le démon articulait une plainte éventuelle, *oratorio modo*, contre toute autre manière de procéder à son endroit.

Sur ce plan, toutefois, l'évêque de Cyr tient suffisamment à la loi de « justice » pour s'inquiéter d'une autre forme d'application. « Comment te paraît-il juste (δίκαιον) , demande l'*Eranistes* à son interlocuteur, que les corps livrés justement (δικαίως) à la mort participent à la résurrection de celui qu'elle détenait illégalement (παρανόμως) ? « Et à toi, répond l'orthodoxe, comment te paraît-il juste (δίκαιον) que, lorsque Adam eut transgressé le précepte (divin), les fils aient suivi (la destinée) du père? » Sur quoi l'auteur d'en appeler à notre solidarité de nature en Adam pour conclure : « De même, lorsque le Sauveur eut détruit la malédiction (qui pesait

89. *Ibid.*, col. 245.

sur nous), la nature (entière) a récupéré sa liberté (90). » Nul doute, bien que le mot « juste » ne reparaisse pas dans la réponse, qu'il ne faille l'y sous-entendre, puisqu'il présidait à la question. Ce qui suppose, en même temps qu'une conception assez élargie de ce concept, le souci de le vérifier, sous une forme ou sous une autre, à tous les moments du plan divin.

« Cependant, insiste l'*Eranistes*, il ne faut pas seulement affirmer les dogmes de l'Eglise, il faut les démontrer. » Et c'est à quoi la suite du dialogue va pourvoir. Mais la démonstration se maintient sur le problème des deux natures qui formait le principal du débat. On n'y voit donc plus intervenir le rôle du démon dans la sotériologie chrétienne, bien que l'auteur semblât, au début, le donner comme argument. Toujours est-il que ce thème y tient assez de place pour maintenir ce trait à l'unisson des précédents et prolonger d'un nouvel anneau la chaîne, qui, sur ce point secondaire comme sur bien d'autres, rattache à la famille antiochienne le nom de l'évêque de Cyr.



Depuis Théodore de Mopsueste jusqu'à Nestorius et Théodoret, on voit donc s'affirmer, en marge du dogme catholique, une sotériologie populaire dont le démon est l'objet; plus ou moins accusée suivant les cas, elle est suffisamment unie en ses traits essentiels pour constituer au regard de l'esprit un type bien caractérisé. Si l'on tient compte de saint Jean Chrysostome, chez qui ne manquent pas les morceaux du même genre (91), il est sans doute permis de conclure, sinon à une création historique, du moins à une spécialité des Antiochiens (92).

Aussi bien l'analogie manifeste qui se révèle entre ces divers auteurs est-elle confirmée par la différence qui leur est commune à cet égard avec leurs prédécesseurs ou contemporains immédiats. En

---

90. *Ibid.*, 246-8.

91. Voir *Le dogme de la Rédemption*, essai d'étude historique, pp. 306-307 et 417. Cf. JOHAN. CHRYS., *In Matth.*, hom., XIV, 2; *P. G.*, t. LVII, col. 209-210; *In I Cor.*, hom. XXIV, 4, et XXXVIII, 3; *P. G.*, t. LXI, col. 203-204 et 325 : Hom. *non esse desperandum*; *P. G.*, t. LI, col. 367.

92. D'après K. GRASS, *Die Gottheit Jesu Christi für den Heilswert seines Todes*, Gütersloh, 1900, pp. 32-41, il s'agirait là d'une théorie purement accidentelle, qui n'apparaîtrait en Orient qu'avec Théodoret (p. 42). En réalité, l'évêque de Cyr survient au terme d'une longue tradition spécifiquement antiochienne, aussi remarquable par la fermeté de ses traits que par le nombre de ses adhérents.

effet, pour ne rien dire de saint Athanase, que ce courant ne semble pas avoir effleuré, les passages d'inspiration similaire qu'on retrouve chez les Alexandrins, chez saint Cyrille en particulier, sont d'une moindre fréquence et d'un relief beaucoup plus mou (93). Quant aux grands Cappadociens de la génération antérieure (94), chaque fois qu'ils s'occupent du démon — et ils ne s'en font pas faute — ils restent fidèles à l'exemple d'Origène et s'accordent à professer avec plus ou moins de rigueur, quelle que soit l'interprétation qu'il faille en donner, la théorie archaïque de la rançon (95). Saint Grégoire de Nazianze lui-même, qui en témoigne pour la combattre, n'en connaît pas d'autre que celle-là (96).

Cette tradition antiochienne se distingue par deux éléments d'inégale valeur. A la surface, le plus saillant est l'abondance et l'éclat de ces descriptions dramatisées où la lutte entre le démon et le Christ, à partir du désert jusqu'au suprême attentat qui se consomme au Calvaire, prend les allures d'une épopée. Plus important que ces formes littéraires, d'un goût plutôt médiocre, est le fond doctrinal qu'elles ont pour but de revêtir. Le principal en est constitué par le souci de faire entrer dans l'économie rédemptrice la revendication d'une certaine « justice » envers Satan, qui comporte elle-même une double application, savoir que Dieu, comme pour éviter que notre adversaire eût à se plaindre, a décidé qu'il serait vaincu par un représentant authentique du genre humain et qu'au surplus, il ne serait privé de son pouvoir sur les pécheurs que pour en avoir abusé en mettant à mort le Rédempteur innocent. Spéculation de caractère évidemment assez inférieur, mais qui n'en dessinait pas moins une certaine théologie destinée à traduire aux simples la parfaite sagesse des plans de Dieu et qui, de ce chef, allait garder un long crédit à travers les âges suivants.

Autant la vieille théorie de la rançon eut visiblement ses origines

---

93. Cf. CYR. ALEX., *In Johan.*, X (XIV, 30); *P. G.*, t. LXXIV, col. 329 : « Il (le démon) mit la main sur ce qui ne lui appartenait pas : il fut justement dépouillé du pouvoir qu'il avait reçu. »

94. A leurs témoignages depuis longtemps classiques, il faut ajouter une homélie de saint Amphiloque d'Iconium qui, pour quelques différences accessoires, en confirme de tous points le caractère général. Comme ce texte, édité depuis peu, est encore à peine connu, nous avons jugé bon d'en donner, à titre documentaire, une traduction complète ci-après.

95. Voir *Le dogme de la Rédemption*, études crit. et doc., 1re série, pp. 214-233, où sont réunis et discutés leurs textes, avec l'analyse, les indications complémentaires, généralement négligées, qui invitent à y voir de simples métaphores auxquelles on ne saurait sans méprise attribuer un sens littéral.

96. Elle survit à travers les exégètes et orateurs de l'époque byzantine; mais ceux-ci sont assez éclectiques pour y associer désormais la revanche et l'abus du pouvoir. Preuve dans *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age*, pp. 279-287.

dans la lettre du langage scripturaire, autant reste problématique, en dehors des amorces lointaines contenues dans IOHAN., XII, 31 et XIV, 30, la genèse de celle-ci. Théodoret seul manifeste l'intention de l'établir sur des bases bibliques; mais il est malaisé d'admettre que les textes exploités à cette fin aient pu être — ou seulement paraître — assez explicites pour jouer à cet égard un rôle générateur. Il semble plutôt que la théorie de l'abus de pouvoir ait été le fruit d'un développement théologique *sui generis* dont l'Ecriture fut beaucoup moins la source que l'occasion.

Quoi qu'il en soit de cette question, qui n'offre au total, qu'un intérêt de curiosité, il reste qu'un courant de semblable direction se dessinait en Occident dès le début du IVe siècle avec saint Hilaire et l'*Ambrosiaster* (97), pour atteindre, au tournant du Ve, son maximum de force et de précision juridique avec saint Augustin (98) dont l'influence, ici comme ailleurs, dominera le moyen Age tout entier (99). Il n'est pas jusqu'à la rhétorique dont lui-même avait usé sobrement qui ne tarde pas à reprendre chez ses héritiers un cours analogue à celui que les Orientaux lui avaient amplement donné dès le premier jour.

Il y a donc une certaine coïncidence chronologique dans l'apparition et les destinées de cette conception en Orient et en Occident. A cet égard, le témoignage des Antiochiens ici analysé corrobore celui de saint Augustin pour marquer l'avènement définitif dans l'Eglise de la théorie qui devait supplanter celle du rachat, bien que certaine critique manque d'objectivité au point de ne pas même réussir à l'apercevoir.

Faudrait-il croire à une dépendance? Dans ce cas, la priorité certaine appartiendrait aux Occidentaux. Mais on ne voit guère par quelle voie les Orientaux, s'il les fallait tenir pour débiteurs, auraient pu recevoir leur action. D'autre part, une marche parallèle dans l'évolution sotériologique des deux Eglises n'a rien d'impossible ou seulement d'anormal. En tout cas, n'est-il pas significatif de constater cette ressemblance justement dans l'école d'Antioche, dont il est notoire que les tendances et les formules christologiques voisinaient le plus avec celles du monde latin?

---

97. *Le dogme de la Rédemption*, essai d'étude historique, pp. 400-403.
98. *Ibid.*, pp. 403-408. Cf. *Le dogme de la Rédemption chez saint Augustin*, pp. 127-154.
99. Textes dans *Le dogme de la Rédemption après saint Augustin*, pp. 91-104 et *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age*, pp. 32-40, 56-58, 144-153 et 371-376.

APPENDICE

D'après le manuscrit *gr. 534* de la bibliothèque de Munich où il eut la bonne fortune de la découvrir, K. Holl a publié, sous le nom de saint Amphiloque († vers 395), une assez longue homélie dont le texte forme l'un des rares témoignages de son œuvre oratoire qui nous sont parvenus (100). La pièce offre une étroite parenté avec un sermon qui figure parmi les *spuria* de saint Jean Chrysostome (101). Mais la critique interne permit à l'éditeur d'établir que celui-ci était un plagiat et de retenir, en conséquence, l'évêque l'Iconium pour l'auteur de l'original.

Sotériologique par son objet, mais d'allure imaginative et populaire au suprême degré, ce morceau est un nouveau spécimen — ajouté à bien d'autres — de la manière dont la chaire chrétienne, au IVe siècle, aimait à dramatiser la Passion du Sauveur ainsi que le mystère du salut dont elle fut l'instrument (102). Sous les couleurs voyantes dont le goût du temps amenait alors à surcharger le thème du *Cur Deus homo*, tout y roule sur les conditions et les fruits du combat victorieux que le Christ est venu livrer au démon.



Frappé, surpris peut-être par les sentiments de crainte qu'au moment de son agonie (MATTH., XXVI, 38 et par.) le Fils de Dieu manifeste à la perspective de sa mort imminente, Amphiloque en veut chercher la raison.

C'est au Sauveur lui-même qu'il adresse une demande respectueuse et familière dans ce sens, au cours d'une apostrophe qui forme la première partie de son discours. La seconde est consacrée à nous faire entendre la réponse (103), et le procédé ne manque pas d'un certain charme naïf qui consiste pour l'auteur, à mettre dans la bouche du Christ en personne, non d'ailleurs sans maintes répétitions, l'exposé de sa propre sotériologie. Nous apprenons ainsi du Fils de Dieu lui-même que la panique dont il est atteint, loin de compromettre sa dignité, n'est qu'une feinte stratégique en vue d'attirer

100. Karl HOLL, *Amphilochius von Iconium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tubingue, 1904, pp. 91-102.

101. Cf. Ps. Chrys., *P. G.*, t. LXI, col. 751-756.

102. Étudié de ce chef comme « contribution au dossier du Cur Deus homo populaire », dans *Bull. de litt. eccl.*, 1945, pp. 129-138.

103. K. HOLL, *op. cit.*, pp. 35-102.

l'ennemi, qui eût peut-être, sans cela, reculé devant la lutte où il devait périr.

Ecoutons-le donc nous découvrir tout d'abord le plan providentiel qui commande le motif et le mystère de son avènement.

Quand je vis le genre humain subjugué par la voie de la ruse et non de la contrainte, par l'imposture des démons et non de vive force, je descendis dans votre corps, afin d'opposer le contraire au contraire et de libérer l'homme au moyen d'une égale tromperie. En effet, devant l'orgueil qui remplissait le tyran, je suis venu m'installer sur la terre comme roi et j'y ai pris la chair comme vêtement afin d'abattre sa fierté en détruisant sa ruse par la ruse, en déchaînant contre le péché la jutice et lançant contre la mort le javelot de la vie.

Cette Incarnation libératrice aurait son terme dans un sacrifice sanglant, dont le bienfait, qui sera détaillé plus tard, est dès maintenant indiqué en quelques mots.

... Après avoir assumé une forme humaine, je subirai la mort afin de casser en tant que Dieu la sentence (qui vous y condamnait) et, en tant qu'homme, de mourir pour les hommes.

Sur quoi l'auteur de s'étendre sur ce paradoxe d'une mort qui détruit notre mort, suivie d'une résurrection qui nous procure la vie. Antithèses pauliniennes qui auraient pu lui suffire, mais qui ne faisaient ici qu'amorcer le retour du thème spécial qu'il annonçait au début et qu'il n'entendait pas esquiver ou sacrifier.

Pour tromphale qu'elle doive être en effet, cette mort n'en comportait pas moins une part d'angoisse pour celui qui acceptait de la subir. Qu'il y eût là un fait à retenir, c'est l'Evangile même qui l'imposait : l'originalité d'Amphiloque est dans l'importance qu'il y attache et dans l'explication qu'il en fournit, lorsqu'il fait dire à Jésus :

Volontiers donc, je souffrirai la mort par amour pour les hommes; mais non moins volontiers, suivant une certaine économie, je crains la mort. De même qu'au désert, si je n'avais eu faim, le démon ne se serait pas approché (de moi); ainsi, maintenant, je prononce des paroles de crainte comme un appât afin de prendre la mort à l'hameçon.

On voit avec quelle aisance l'auteur passe de la mort au démon et *vice versa :* la logique cependant l'amène de plus en plus à préférer le langage concret. Tant de miracles accomplis par le Christ, poursuit-il, ont donné à Satan la conviction qu'il se trouvait en présence

du Fils de Dieu. C'est pourquoi il redoutait de le mettre à mort par peur d'y perdre ses captifs. Que faire pour venir à bout de ses appréhensions? Le Sauveur alors d'expliquer l'artifice auquel il eut recours.

Je fuis pour qu'il me poursuive, je crains pour qu'il s'enhardisse, j'use de paroles humbles afin que, me prenant pour un homme les autres, il se jette (sur moi) et me dévore. Car, s'il ne m'avait pas dévoré, il n'aurait pas à vomir ceux qu'il avait dévorés (104). Voilà pourquoi je prononce des paroles de crainte, afin de tromper le trompeur et de briser (les effets de) sa tromperie. Ses paroles de ruse trompèrent Adam : mes paroles de crainte tromperont le rusé...

Sans davantage s'attarder à cette mesure de représailles, qui était encore une manière de faire éclater l'harmonie d'une économie rédemptrice où trouvait place un parallélisme littéral entre les plus menues circonstances de la chute et de l'œuvre du Sauveur qui nous en devait affranchir, Amphiloque est plutôt semsible aux côtés pittoresques du tableau, dont une image familière entre toutes, qui lui est commune avec plusieurs de ses contemporains, vient, de ce chef, animer les contours. En effet, le Christ de continuer avec un véritable luxe de détails :

Je suis un pêcheur qui pêche à la manière des pêcheurs. De même que le pêcheur, après avoir entouré l'hameçon d'un ver, jette sa ligne et tantôt présente l'hameçon, tantôt le retire ou l'enfonce pour donner l'illusion que le ver fuit et (par là) faire courir le poisson à sa suite, ainsi moi-même, après avoir, sur l'hameçon de ma divinté, fixé mon corps à la façon d'un ver — *car je suis un ver et non pas un homme* (105) — tantôt je me retire en ayant l'air de craindre la mort, tantôt je tends l'hameçon avec audace, afin que le démon, à l'instar du poisson alléché qui se précipite sur l'appât, s'attaque à la chair et tombe sur l'hameçon de la divinité qu'elle dissimulait (106). Il y restera pris, de manière à vérifier la parole de Job (XL, 20) : Prends-tu Léviathan à l'hameçon? (107).

104. Cette image réaliste qui va revenir plus bas, se retrouve plus tard — pour ne parler que des Pères anciens — dans PROCL. CONST., *Orat.* XIII, 3, *P. G.*, t. LXV, col. 792, et [déjà dans] CYRILL.-HIER., *Catech.*, XII, 15, *P. G.*, t. XXIII, col. 741; *Catech.* XIV, 17-19, col. 848-849.

105. Cette adaptation christologique de Ps. XXI, 7, déjà faite dans ORIGÈNE, *Select. in Ps.*, *P. G.*, t. XII, col. 1253, devait se maintenir à travers le Moyen Age byzantin. Voir *Le dogme de la Rédemption chez saint Augustin*, append. VI, p. 337.

106. Imité de GREGOR. NAZ., *Orat.*, XXIX, 2 et 13, *P. G.*, t. XXXVI, col. 335 et 349.

107. Texte semblablement utilisé dans GREG. NYSS., *In Christi resurr.*, I, *P. G.*, t. XLVI, col. 608.

C'est ainsi que la crainte dont témoigne le Sauveur à la scène de Gethsémani, bien loin d'être le signe d'une défaillance, relève d'un habile calcul. A ce titre, elle entre dans une économie générale qui la déborde et l'éclaire, elle fait, pourrait-on presque se risquer à dire, partie d'un système où le Père céleste, qui voulait nous arracher au joug du démon par la mort de son Fils, veillait avec un soin minutieux à prendre les moyens pour que l'ennemi ne pût pas se dérober au plan qui devait lui être fatal, mais fût amené à en devenir plutôt l'involontaire collaborateur. Théodicée, à vrai dire, passablement rudimentaire dans sa présentation, mais derrière la trame chétive de laquelle on devine, mise à la portée des simples, l'intention de rendre hommage à la puissance et à la sagesse également indéfectibles qui distinguent les œuvres de Dieu.



A maintes reprises, on a déjà pu voir l'auteur, en cours de route, dévoiler par quelques traits fugitifs le plan de salut que la mort du Christ ainsi préparée devait réaliser à notre profit. Jusqu'ici pourtant c'est plutôt sur la personne et la conduite du Sauveur que semblait porter le principal de son attention, tandis que son œuvre était à peine envisagée *in obliquo*. Dans la suite, en restant fidèle à la revendication de cette noble et sainte ruse qui constitue le cadre et comme le style de toute sa sotériologie, Amphiloque passe à la Rédemption elle-même pour décrire les biens qu'elle avait pour but et qu'elle eut pour effet de nous obtenir.

La parole y est, comme précédemment, laissée au Rédempteur qui, cette fois, abandonne le démon pour en revenir à l'allégorie transparente de la mort personnifiée, sur laquelle la méthode qui nous est déjà connue lui permet de remporter un triomphe complet auquel nous sommes associés pour notre part et dont la description fournit à sa verve imaginative un nouvel aliment.

... Je fais tout pour que la mort ne prenne pas la fuite devant moi. Je me montre craintif à la manière d'un homme, afin d'être englouti comme tel et d'agir ensuite en Dieu. J'ai recours à des paroles modestes, afin qu'en absorbant le levain de mon corps elle se heurte à la pierre de ma divinité, qui la brisera cruellement. Je me montre craintif, afin qu'elle mâche mon corps comme un grain de moutarde et qu'elle y trouve l'amertume de la divinité, qui lui causera de vives tortures. Je prends des airs craintifs afin qu'elle m'avale comme un homme. Car, si elle m'avale, elle rencontrera la pierre de la divinité qui lui brisera les dents (Ps., LII, 7).

Voilà pourquoi je cache ma puissance divine et j'arbore l'humilité de la chair, afin que la mort ne tombe pas sous les coups de la divinité, mais qu'elle succombe devant la faiblesse du corps. Pour qu'elle ne s'enorgueillisse pas d'avoir été vaincue par Dieu, je la trompe au moyen de la chair : le principe même de ses embûches devient ainsi le moyen de lui en tendre à son tour. En conséquence, je remporte la victoire sur elle par la fragilité du corps, afin qu'elle ne tire pas vanité d'avoir eu le dessous devant la présence divine. Car d'être vaincue par la divinité serait pour elle un sujet de gloire plutôt que de confusion.

Ainsi donc, je remporte la victoire sur elle au moyen d'une chair timide, humble et faible, en supportant l'épreuve au lieu de l'infliger, en étant abattu au lieu d'abattre, en mourant au lieu de tuer, en montant sur la croix au lieu de crucifier, en recevant des coups, au lieu d'en porter, afin de ne pas m'attribuer à moi seul le triomphe, mais d'inscrire les lauriers de ma forme d'homme au compte du genre humain.

Et voilà comment, grâce à l'identité de nature qui nous unit à lui par le fait de l'Incarnation, le triomphe personnel du Christ sur la mort devient en même temps la revanche de l'humanité. Comme si, d'ailleurs, la pensée n'était pas surabondamment claire, Amphiloque de prêter au Sauveur, en guise de conclusion, un développement complémentaire sur le mystère de cette mort victorieuse, qu'un flot d'images nouvelles vient émailler encore une fois.

C'est pourquoi je fais semblant de craindre afin que le diable cède à l'appât comme un poisson et que la mort se prenne à la glu comme un moineau. De même qu'il a trompé pour le mal, il est trompé pour le bien... Ce qu'il a fait (aux autres), il le souffre à son tour; ce qu'il a fait pour beaucoup, il le souffre d'un seul. Mais ce qu'il a fait à ses victimes leur était funeste, tandis que ce que je lui fais sera salutaire à tout l'univers. En effet, celui que je trompe au moyen du corps, c'est le séducteur, afin qu'après cet échec il ne puisse plus séduire ceux qu'il séduisit par le corps. Il m'inflige la mort; mais, par là, moi je procure la résurrection. Sans le vouloir, il fait du bien à la race (humaine). En causant ma mort, il crée un moyen de résurrection. L'ennemi de tous est devenu tout d'un coup le bienfaiteur universel.

Or ce bienfait tient à son illusion, qui lui fit machiner une séduction profitable au monde et (réaliser par là) un triomphe ruineux de sa propre tyrannie. De même que celui qui lance un caillou contre un rocher ne fera pas éclater le roc, mais brisera le caillou, ainsi le démon, en jetant la mort comme une (sorte de) pierre contre mon corps, n'a pas causé de dommage à celui-ci, mais a broyé ses propres dents contre un bloc trop résistant pour lui...

Je suis un berger sous le rapport de la divinité (Ps., LXXIX, 2), mais une brebis par l'économie de la chair (Is., LIII, 7). Puis donc que le diable guette l'occasion de se jeter sur ma chair comme sur une brebis, mais que la crainte du berger qu'est ma nature divine le fait reculer et prendre la fuite, je cache la première et ne montre que la seconde pour l'enhardir à

s'avancer et à s'en saisir. Mais, quand il se fut emparé de ma chair comme d'une brebis, il fut transpercé par la glaive à deux tranchants de l'Esprit.

Enfin l'auteur de rejoindre, en terminant, les divers éléments du thème antérieurement développé, sans guère en varier l'expression.

C'est pourquoi je crains, afin que la mort s'attaque à moi comme à un homme et soit vaincue par moi comme Dieu. ... J'ai paru craindre afin de tendre un piège au démon et par là de libérer l'homme. Aveuglé, le démon m'a tiré vers lui comme pour m'avaler, sans prendre garde qu'il aurait plutôt à vomir ceux qu'il avait précédemment avalés. Aussitôt, en effet, que je fus introduit dans l'hadès, j'en ai dépouillé les tombeaux, j'en ai vidé les cercueils. Et je ne les ai pas vidés au cours d'une lutte ouverte, mais en réalisant une invisible résurrection. Car je n'ai délié personne et tous s'en sont allés; je n'ai prononcé aucune parole et la libération a retenti... J'ai brillé comme la lumière et les ténèbres ont disparu.



Pour n'être pas très inventive, comme on a pu le constater au passage, par l'indication de ses sources, l'imagination sotériologique d'Amphiloque ne laisse pas de trahir, somme toute, une certaine fécondité. Mais l'abondance véritable dont l'auteur y fait preuve et qui mérite à ce morceau d'éloquence, tant pour l'ampleur du dessin que pour la multiplicité quelque peu débordante des traits, un rang de choix dans l'histoire de cette littérature secondaire ne saurait donner le change sur son caractère distinctif. A peine serait-il excessif d'affirmer que le fond doctrinal en apparaît aussi réservé — pour ne pas dire aussi pauvre — quand on cherche à déterminer l'inspiration d'où il procède et, si le terme n'était trop ambitieux pour n'être pas inexact, l'école à laquelle il se rattache, que la forme peut en sembler exubérante au premier abord.

Une seule idée théologique en forme le *leitmotiv*, savoir la haute sagesse que l'économie rédemptrice a pour principal but de nous révéler. Par où cette lointaine homélie se rapporte, à sa manière, au problème de la raison d'être et des fins de l'Incarnation.

Mais est-il besoin d'observer à quel point l'affabulation en est de facture populaire? A cet égard, la crudité des images diverses dont l'auteur aime à se servir pour illustrer son thème fondamental n'est peut-être pas l'indice le plus significatif. Ainsi que ce vêtement littéraire tel quel, c'est la doctrine même qu'il habille dont l'indigence de peut guère ne pas sauter aux yeux. Non seulement tout le drame de notre Rédemption s'y ramène à une lutte entre le

Christ et Satan devenu notre détenteur (108), mais la sagesse divine qui en ordonne le dénouement doit se maquiller en « ruse », jusqu'à la « tromperie » inclusivement — pour les besoins d'un auditoire grossier; *Intelligenti pauca* sans nul doute, et le moindre sens de la finesse impose ici l'application de cet adage : même pour un prédicateur, le seul fait d'adopter un angle optique aussi spécial et de s'en contenter suffit à dénoter un de ces esprits moyens comme il y en eut toujours chez qui la fréquentation des sommets ne corrige pas assez la pente naturelle qui les entraîne au culte des lieux communs.

Dieu, dans cette perspective sotériologique, avait résolu de nous arracher au démon par la mort de son Fils, qui devait être à la fois la ruine de notre mort et le principe de notre résurrection. Il s'agissait avant tout, par conséquent, d'assurer la réalisation de ce mystère. L'avènement du Verbe de Dieu dans la chair en fut la première condition.

Ne fallait-il pas cependant compter avec la clairvoyance de l'adversaire, que trop de puissance chez le Rédempteur ne manquerait pas d'alerter? C'est donc pour favoriser l'accomplissement du décret divin que le Christ voulut se montrer faible et, en particiulier, feignit de craindre la mort. Incident révélateur, dans lequel Amphiloque, évidemment sous le coup de ses convictions antérieures, trouve une occasion opportune d'introduire cette philosophie simpliste de l'Incarnation qui s'affichait dans la *Grande catéchèse* de saint Grégoire de Nysse, où l'on voit Dieu attentif à tromper le grand trompeur et à lui tendre pour ce motif le piège de l'hameçon (109).

Une fois le plan divin ainsi conçu, la suite de l'homélie ne fait que développer avec plus ou moins de brio les conséquences que Satan ne manque, dès lors, pas de subir. Elles se résument dans le fait de la résurrection qui nous est garantie, à laquelle notre vieil ennemi se trouve de la sorte avoir inconsciemment contribué.

Réduite à ces proportions, la sotériologie d'Amphiloque se caractérise par un inconstestable archaïsme. Et ce qui en constitue le principal intérêt, pour ne rien dire de ses lacunes sur des points plus essentiels, la lutte entre le Christ et le démon n'y est, en définitive, pour lui, qu'une affaire de force : à la différence des écrivains posté-

---

108. Celui-ci est alternativement désigné sous son nom ou déguisé sous le terme abstrait de « mort ». Phénomène d'équivalence qui n'est pas rare à l'époque, Cf. *Le dogme de la Rédemption après saint Augustin*, append. III, pp. 214-231, et qui compte dans notre cappadocien un témoin de plus.

109. Analyse dans *Le dogme de la Rédemption*, essai d'étude historique, pp. 384-386.

rieurs qui croient pouvoir et devoir, après l'évêque de Lyon, la colorer d'une certaine « justice », nulle part il ne manifeste le moindre souci de préciser au regard du droit la situation de notre vainqueur ou de relier à un principe supérieur la déchéance de celui-ci.

En conséquence, cette opération rédemptrice telle quelle ne s'y déroule que sur le plan des faits, sans être, au moins d'une manière explicite, mise au service d'aucune loi. Aussi l'auteur n'en tire-t-il pas, comme on devait si souvent le faire après lui, le éléments formels d'un *Cur Deus homo* avant la lettre : les deux natures du Rédempteur y jouent bien chacune le rôle approprié qu'il est aisé de prévoir et que des images plus ou moins pittoresques viennent illustrer; mais rien n'y laisse entendre expressément qu'elles fussent nécessaires pour cela. En quoi la dialectique d'Amphiloque reste, par rapport à celle de ses continuateurs, dans un état de notable infériorité.

Pas davantage l'auteur ne se préoccupe d'expliquer ou de justifier la ruine du démon autrement que par le jeu pour ainsi dire matériel de la puissance divine à laquelle il s'est imprudemment heurté. En effet, l'évêque d'Iconium ne sait rien des théories postérieures ou contemporaines auxquelles ce thème a donné lieu.

Alors même que la marche de son développement l'amène pour ainsi dire à la frôler, force est de reconnaître qu'il est complètement étranger à l'antique théorie du rachat : ce qui le distingue tant d'Origène que de ses illustres compatriotes cappadociens, qui s'en souviennent assez, comme Basile et Grégoire de Nysse, pour en retenir au moins le langage (110) ou, comme Grégoire de Nazianze, pour en discuter le fondement (111). Mais il ignore tout autant la conception de l'abus de pouvoir.

Par où son œuvre peut servir à délimiter l'aire historique et géographique de ces deux schèmes doctrinaux, dont le premier conservait encore de son temps un reste de crédit, tandis que le second était à la veille de le supplanter un peu partout sous l'action parallèle des Antiochiens, qui, dès la génération suivante, allaient l'implanter dans la théologie orientale, et de saint Augustin (112) dont la grande autorité devait en faire, pour des siècles, la fortune en Occident.

---

110. Sauf à marquer suffisamment par ailleurs qu'il s'agit là pour eux de simples métaphores. Preuve dans *Le dogme de la Rédemption*, études critiques et documents, pp. 214-228.

111. Cousin de saint Grégoire de Nazianze, Amphiloque avait été promu par saint Basile sur le siège épiscopal d'Iconium (373) et eut à cœur de maintenir par une correspondance très active le contact le plus intime avec son éminent métropolitain.

112. Voir *Le dogme de la Rédemption chez saint Augustin*, pp. 127-154.

CHAPITRE VI

MATÉRIAUX DE L'ÉRUDITION RÉCENTE

II. Période patristique : Saint Césaire d'Arles

A défaut d'une découverte sensationnelle, la nouvelle édition de saint Césaire d'Arles par Dom G. Morin sera du moins un précieux instrument de travail pour défricher un coin, assez obscur jusqu'ici, de l'ancienne tradition occidentale. Sur la question qui nous occupe, il y a tout spécialement lieu pour le théologien d'en faire son profit (1).

Personnalité de second ordre, saint Césaire d'Arles n'en doit pas moins à sa position historique de former un anneau dans la chaîne — un peu lâche en ce début du VIe siècle — qui relie saint Léon à saint Grégoire le Grand. Il n'en faudrait pas davantage pour lui mériter une mention dans l'histoire du dogme sotériologique et justifier la place qu'il y a reçue (2).

Au surplus, comme il ne s'est guère exercé que dans le genre de la chaire, s'il n'a pas l'envergure d'un docteur (3), du moins est-il en bonne posture pour faire connaître ce qu'on pourrait nommer la moyenne de l'enseignement chrétien à la fin de l'âge patristique (4). Son témoignage sur la doctrine de la Rédemption participe à ce genre d'intérêt.

---

1. *Bull. de litt. eccl.*, 1943, pp. 3-20 (à l'occasion des solennités religieuses dont le XVe centenaire de la mort de l'auteur fut l'objet).

2. Par exemple, dans *Le dogme de la Rédemption*, essai d'étude historique, pp. 271, 413 et 438, puis dans *Le dogme de la Rédemption après saint Augustin*, pp. 68-70, 80-81, 90-102, 121-124 et 201. Au contraire, chez les historiens antérieurs, dont les grands noms suffisent à satisfaire la superficielle curiosité, Césaire passe à peu près complètement inaperçu.

3. « Augustin des Gaules » : ce surnom que la presse ecclésiastique lui a parfois décerné *modo oratorio* au moment de son anniversaire (1944) ne saurait être pris à la lettre, fût-ce au titre de la plus lointaine analogie.

4. [Cf. LEJAY, art. *Césaire d'Arles*, dans *Dict. de théol. cathol.*, t. II, col. 2271 : « La doctrine de Césaire n'offre pas d'originalité si l'on en considère seulement le contenu. Elle reflète les idées et les systèmes des contemporains ». Voir de même *ibid.*, col. 2184-2185.]

Encore est-il que cette œuvre oratoire était restée jusqu'à hier dans un état d'abandon qui rendait aléatoire et laborieuse la tâche de qui avait occasion ou besoin de l'utiliser. Heureusement la belle publication entreprise par Dom Morin a renversé du tout au tout cette fâcheuse situation (5).

Largement représentés dans la tradition manuscrite, sous la forme tant de pièces isolées que de collections plus ou moins systématiques (6), les sermons de saint Césaire n'ont pas également retenu la diligence des éditeurs. Au hasard des manuscrits qui leur servaient de base, les anciennes éditions (Venise, 1508; Cologne, 1531; Bâle, 1558) en contenaient tout au plus une soixantaine, parmi lesquels, au demeurant, beaucoup d'apocryphes (7). En se préparant à rééditer saint Augustin, le mauriste Pierre Coustant put en reconnaître au moins le double parmi les *spuria* mis au compte de l'évêque d'Hippone. Œuvre de triage accomplie par le jeune savant avec une *prope infallibilis sollertia*, de telle façon qu'à deux identifications près son moderne continuateur est heureux d'en confirmer le résultat, sauf à l'enrichir, d'après la même source, par un complément de trente-six numéros (8). Mais, au lieu d'être réunies à part, ces *relliquiae* devaient rester enfouies dans l'éparpillement de l'appendice qui fait suite aux sermons de saint Augustin (Paris, 1683). De semblables explorations permirent à d'autres chercheurs, surtout dans les dernières années du XIXe siècle, de joindre à l'héritage césarien quelques lots de nouvelles unités.

Par un surcroît d'infortune, ces pièces de toutes provenances demeuraient dans un état d'absolue dispersion qui résultait de leur avènement respectif. La *Patrologie* de Migne (Paris, 1848) n'en recueillait elle-même que vingt, plus l'indication de quatre autres pu-

---

5. Dom Germain MORIN, O. S. B., *Sanct. Caesarii episcopi Arelatensis Opera omnia*, t. I : *Sermones sive Admonitiones*, in-4° de CXVI-1058 p. (en deux tomes à travers lesquels se poursuit une pagination continue et qui dès lors ne forment qu'un tout), abbaye de Maredsous, 1937 [Parmi les études préparatoires de l'auteur, il faut surtout mentionner : « Mes principes et ma méthode pour la future édition de s. Césaire » dans *Revue bénédictine*, t. X, 1893, pp. 67-78; *Les éditions des sermons de saint Césaire du XVIIe siècle jusqu'à nos jours*, même périodique, t. XLVIII, 1931, pp. 23-27].

[Il est regrettable que la guerre soit survenue trop tôt pour permettre à la science catholique de rendre à cette importante publication l'hommage qu'elle méritait). Comme analyse d'ensemble, il y a du moins lieu de signaler A. D'ALÈS, les *Sermones* de saint Césaire d'Arles, dans *Recherches de sc. relig.*, t. XXVIII, 1938, pp. 315-384].

6. *Ibid.*, p. XX-CXV.

7. *Ibid.*, p. XI-XV. Celle de Bâle — *omnium diffusissima* (p. XIII) — en donnait 40, que diverses additions élevèrent à un total d'environ 65 dans la *Maxima Bibliotheca Patrum*, t. VIII et XXVII (Lyon, 1677).

8. *Ibid.*, pp. XVI-XVII.

bliées ailleurs parmi les écrits de saint Eucher (9), cependant qu'on attendait vainement l'édition des *Opera omnia* de saint Césaire, envisagée tour à tour au XVIIIe siècle par C. Oudin et A. Rivet, préparée au XIXe par J. Fessler et W. Bergmann (10). Tant et si bien que le simple groupement de ces *disiecta membra* eût déjà rendu service aux travailleurs qui n'étaient en mesure d'être des érudits.

Il y avait encore, au surplus, bien des bibliothèques à fouiller, où des sermons de l'évêque d'Arles se cachaient parfois sous d'autres noms, quand ils n'étaient pas couverts sous le voile de l'anonymat. Mais surtout il restait à reviser, au moyen d'une critique sévère, les attributions plus ou moins précipitées auxquelles s'étaient livrés les copistes anciens ou les éditeurs successifs.

A cette œuvre complexe, D. Morin n'a pas consacré moins d'un demi-siècle; mais la joie lui fut donnée de la mener à bonne fin, et dans les conditions les plus propres à lui faire honneur. Le nouveau *Corpus Caesarianum* dont il a doté l'ancienne littérature chrétienne ne se recommande pas seulement par son ampleur monumentale : en même temps que « d'un labeur immense », il « témoigne... d'un flair critique extraordinaire » et « d'une rare sobriété de jugement » (11). Pour en mesurer le prix, qu'il suffise de noter qu'il offre aux historiens de saint Césaire — avec l'appréciation minutieuse des titres plus ou moins grands qu'ils ont à se réclamer de lui (12) — deux cent trente-huit discours ou fragments, dont plus de soixante voient ici le jour pour la première fois (13).

De ce travail magistral, le dossier usuel de la Rédemption sort, non pas précisément renouvelé, mais sensiblement modifié sur bien des points. Toutes les homélies pascales, auxquelles on empruntait

9. « Series sermonum circ. 24 Caesarii ex Maxima bibliotheca Patrum *supina indiligentia* selectorum... Haec igitur editio uti omnino improba et inutilis neglegenda est » (p. XX). Voir *P.L.*, t. LXVII, col. 1041-1090. Quant aux pièces fournies par l'appendice de saint Augustin, les éditeurs se contentaient d'en indiquer *plusquam sexaginta* (col. 1296), en réalité 67 (col. 1941-1042). C'est-à-dire qu'ils en oubliaient plus de la moitié.

10. *Ibid.*, pp. XXIII-XXV.

11. A. D'ALÈS, *loc. cit.*, p. 315.

12. D. Morin distingue, en effet, les pièces dont C. est l'auteur de celles que, suivant une méthode qui lui était familière, il empruntait à d'autres, sauf à y introduire assez souvent, dans une mesure variable suivant les cas, des remaniements de son cru. Ces diverses couches sont indiquées au lecteur par la différence de leur composition. Sont imprimés en grands caractères les sermons qui appartiennent à l'évêque d'Arles *fere ex integro*. Une croix désigne, parmi ces derniers, ceux qui tout en étant pris à d'autres sources, portent néanmoins sa marque personnelle *in portione haud temnenda*. Quant à ceux dans lesquels son appoint se réduit à une *pars minima*, ils sont composés en caractères plus petits (p. CXV).

13. Ils sont distribués en cinq parties : *De diversis, de Scriptura, de tempore, de sanctis, ad monachos*.

quelques textes, devront être éliminées désormais (14). Ce qui, d'ailleurs, ne constitue pas une perte sèche, puisqu'elles viennent grossir le bagage littéraire du mystérieux anonyme qu'est le « Pseudo-Eusèbe gallican » : c'est-à-dire qu'elles restent de la même époque et du même milieu. Au demeurant, le sacrifice qui peut en résulter ne va pas sans compensations, dont il y a lieu de faire état.

Il s'en faut, du reste, que le témoignage de saint Césaire change pour autant d'aspect. Après comme avant, l'évêque d'Arles s'y révèle comme un pasteur d'âmes, dont le tempérament n'a rien de spéculatif. D'inspiration plutôt morale que dogmatique, les nouveaux *Sermones,* comme les anciens, ne touchent en général à la Rédemption que sous l'angle pratique où ce mystère peut intéresser un prédicateur. A défaut de théologie proprement dite, on y trouve du moins, avec les données communes de la foi chrétienne, un spécimen des catégories reçues à ce moment-là pour en proposer l'intelligence aux âmes qui éprouveraient ce désir.

I. — Attestation de la foi commune.

Credite... in Deum Patrem omnipotentem... Credite et in Iesum Christum...; credite eum *pro nostris peccatis* passum sub Pontio Pilato (15).

S'il est possible de se méprendre sur le sens et la portée sotériologiques du symbole romain, cette déclaration ne suffirait-elle pas à les révéler? Dans la langue de l'auteur, la formule discrète *crucifixus pro nobis* est synonyme de *pro nostris peccatis passus.* Ce qui dégage en termes clairs le point essentiel où culmine, dans la foi de l'Eglise dont il se fait ici l'écho, l'œuvre salutaire du Fils de Dieu.

Tel est le but vers lequel est orientée toute la carrière de notre *reparator.*

Christus pro nobis humiliavit se... *Pro nobis,* fratres, *ut peccata nostra deleret* carnem humanam adsumpsit, natus est ex virgine, positus in praesepio..., comprehensus, flagellatus... cruci appensus... et inter iniquos reputatus. Ad hoc haec omnia, carissimi, totum sustinuit ut nos de faucibus inferni liberaret (16).

---

14. Savoir les homélies I-V, dont le témoignage était invoqué pour un petit nombre d'*obiter dicta,* d'après l'édition de Migne, dans *Le dogme de la Rédemption,* essai d'étude historique, pp. 271-413 et 438-439, ou dans *Le dogme de la Rédemption après saint Augustin,* pp. 70, 81, 97 et 102.

15. CAES. AR., *Serm.,* X, 1, p. 51 (dans l'appendice de saint Augustin, *serm.* CCXLIV). L'éditeur observe (*ibid.,* p. 50) que ce sermon est l'un de ceux où s'affirment le plus clairement les rapports de l'auteur avec le symbole *Quicumque.*

16. *Ibid.,* 2, p. 52.

Mais c'est évidemment la croix qui en forme le sommet.

... Principatus Christi... non sit alius nisi crux eius..., quando Isaac verus... pro genere humano in patibulo crucis affigitur (17).

Dans cette économie de salut, notre orateur s'applique à souligner la *pietas* de Dieu, qui en est l'auteur principal.

Vide Deum magna cum hominibus pietate certantem. Abraham mortalem filium non moriturum obtulit Deo et Deus immortalem Filium pro hominibus tradidit morti (18).

A cette générosité du Père répond d'ailleurs la magnanimité du Fils.

Quam dulcis et quam pia misericordia, quae, cum illam nemo quaereret, ipsa ultro de caelo descendit et ut nos erigeret se humiliavit ! Percussus est ut vulnera nostra sanaret; mortuus est ut nos de morte perpetua liberaret; in inferna descendit ut praedam quam diabolus rapuerat... ad superna revocaret... Quis enim digne laudare possit tantam misericordiam ? Quis tantam pietatem dignis praeconiis possit extollere (19).

Commune manifestation d'amour qui impose un commun devoir de reconnaissance à tous ceux qui en ont bénéficié.

Etsi non possumus quantas debemus, vel quantas possumus Deo gratias referamus, qui nobis tanta bona, nullis praecedentibus bonis meritis, largiri dignatus est et pro nostra salute, non solum discipulos misit, sed etiam per se ipse descendit et pro nobis flagella et opprobria et reliquas quas legimus iniurias patienter excepit (20).

Au dernier jour, le Christ serait en droit de nous le rappeler, si nous venions à nous montrer ingrats.

Ego te, homo, de limo manibus meis feci... Motus postea misericordia, cum expulsus de paradiso iure peccati mortis vinculis tenereris, virginalem uterum... pariendus introii, in praesepio expositus et pannis obvolutus iacui...; irridentium palmas et sputa suscepi...; flagellis caesus, vepribus

17. *Serm.*, LXXXIV, 3, p. 331. Homélie rapportée dans certains manuscrits à Fauste de Riez, mais que D. Morin revendique sans hésitation pour l'évêque d'Arles (p. 330), en notant qu'elle se rattache *ad seriem* κατηχήσεως *quadragesimalis*.
18. *Ibid.*, 5, p. 332.
19. *Serm.*, XXVI, 3, pp. 110-111.
20. *Serm.*, CXXIX, 6, p. 111 (dans l'appendice de saint Augustin, *serm.* XLIV). A la suite, l'auteur, qui n'hésite pas à se répéter, de reprendre, à de minimes variantes près, quelques morceaux du texte précédent : « Vulneratus est ut vulnera nostra curaret etc. »

coronatus, affixus cruci..., ut tu eripereris morti animam meam inter tormenta dimisi. En clavorum vestigia..., en perfossum vulneribus latus. Suscepi dolores tuos ut tibi gloriam meam darem; suscepi mortem tuam ut tu in aeternum viveres... Cur quod pro te pertuli perdidisti? Cur, ingrate, redemptionis tuae munera renuisti (21).

Dans cette page qui ne manque pas de souffle, et autres semblables, un critique a pu signaler jadis, avec raison, « l'ébauche de ces tableaux pathétiques qui deviendront pour nos grands orateurs un genre particulier de sermon ». Courant de « piété tendre et passionnée pour le Dieu de pitié », qui remonterait à saint Augustin (22), mais que l'évêque d'Arles n'a certainement pas peu fait pour entretenir.

Quant aux effets de la Rédemption ainsi affirmée, ils ne sont pas autrement définis, chez notre auteur, que par ses fruits concrets.

Ad hoc homo factus est ne periret homo quem fecerat...; ad hoc pependit in ligno crucis ut culpam quae a ligno sumpta fuerat per transgressionem expiaret; ad hoc mortuus est et ad inferna descendit ut exinde mortuos qui in inferno peccati chirographo tenebantur educeret.

Ad hoc supplicia indigna sustinuit ut indignos dignis de suppliciis liberaret (23).

Du moins, au cours du même passage, le mystère de substitution qui est inhérent à la mort du Sauveur est-il souligné d'un trait précis.

Ce même thèmere vient ailleurs dans l'adjuration suivante (24), que Césaire met sur les lèvres du Christ ressuscité à l'adresse de l'apôtre incrédule saint Thomas.

... Tange vulnera quae nostra peccata fecerunt; scrutare unde sanguis effluxit ut nobis sanitatis poculum propinaret... Nisi hoc ligno figeretur, ligni illius praevericatio minime tolleretur. Sed ideo se ille percuti voluit ne nos diutius peccata percuterent : innocentem tradidit ut reum absolveret. Quis tantam digne possit eloqui pietatem? Innocens affligitur ut noxius liberetur; ut redimatur servus occiditur filius (25).

---

21. *Serm.*, LVII, 4, pp. 242-243 (dans l'appendice de saint Augustin, *serm.* CCLIX).

22. P. Lejay, dans *Rev. d'hist. et de litt. relig.*, t. X, 1905, p. 155. Repris par l'auteur à l'article *Césaire d'Arles*, col. 2172 et 2184.

23. Caes. Ar., *Serm.*, CXC, 2, p. 736. Pièce tirée d'une « source inconnue » (*ibid.*), mais où D. Morin relève, du moins par endroits, la *forma caesariana*.

24. *Serm.*, CCIII, 2. p. 775 (dans l'appendice de saint Augustin, *serm.*, CLXIII). Malgré les hésitations de P. Coustant, ce sermon est attribué par D. Morin à l'évêque d'Arles, qui l'aurait tissé *ex pannis plerumque... Eusebianis* (p. 774).

25. On trouve un passage de même inspiration doctrinale dans Ps.-Aug., *Serm.*, CCXXXVIII, 4. — *P. L.*, t. XXXIX, col. 2186 : « Dei Filius ad redemptionem nostram natus est... Qui pro

Mais, pour désigner cette œuvre de salut, l'auteur n'a pas encore de terminologie technique à sa disposition. Le langage biblique lui suffit.

Comme tout le monde, il parle donc, à ce propos, de rançon et de prix, sans que, d'ailleurs, rien chez lui trahisse l'intention d'alourdir ces images, pas plus que le besoin de les interpréter. Témoin les formules de caractère assez anodin telles que celles-ci :

... Eos qui a diabolo detinebantur obnoxii *sanguinis sui pretio liberavit* (26).

Gaudete, fratres carissimi, quia *redemptionis nostrae pretium* persolutum est. Non modica quantitate constamus, pro quibus ipse factus est *pretium* qui redemit (27).

Il y aurait lieu d'être surpris que les réminiscences de l'Ancien Testament, qu'il se plaît à commenter, ne lui eussent pas fourni l'occasion de retenir, une fois ou l'autre, l'analogie du sacrifice pour l'appliquer à la croix (28). Mais on ne voit pas que l'auteur y ait particulièrement insisté. Quelques exemples montreront combien sobre est l'usage qu'il en fait.

Quia in passione non divinitas sed humanitas crucifixa creditur, ideo non Isaac sed aries immolatur; Dei enim Unigenitus offertur et virginis primogenitus immolatur (29).

Voluntarie sacrificans pro nobis Patri hostiam sui corporis, idem summus [pontifex] in aeternum animam suam... eamdem resumpsit posteaquam posuit (30).

---

nobis facit omnia, qui pro nobis passus est omnia... Condemnatus est enim iustus pro iniustis et poenam quae peccatoribus debebatur sine peccato ipse suscepit, ut illorum pro quibus punitus est et poenam auferret et peccata deleret ». L'auteur n'en est pas identifié.

26. *Serm.*, CXXXI, 3, p. 518. Cf. *Serm.*, XCIII, 4, p. 368 : « Inaestimabili pretio redempt sumus. »

En effet, le péché nous constitue les débiteurs du démon. Césaire applique cette loi à l'Eglise elle-même : « Debitum habebat et creditorem crudelissimum sustinebat, quia se diabolo multis peccatis obnoxiam fecerat. » *Serm.*, CXXVIII, 1, p. 504.

27. *Serm.*, CCIII, 1, p. 774. Un peu plus bas (*ibid.*, 2, p. 775), les blessures du Christ sont présentées comme le *pretium nostrum* et le *thesaurus humani generis*.

Dans le même sens, voir *Serm.*, CXXII, 2, p. 488, où, après avoir mentionné le cas de David (*II Reg.*, XXIV, 24), qui ne voulut recevoir *nisi prius pretium daret* le bétail que le Jébuséen lui offrait pour le sacrifice à Dieu, l'auteur continue : « Et hoc in adventu Domini Salvatoris impletum est, qui gentium corda sibi absumere noluit nisi prius pro eis pretiosum sanguinem daret... David quidem ille argentum dedit : noster vero David, cuius ille typum gerebat, pretiosum sanguinem fudit. »

28. Cf. *Serm.*, CXII, 4, p. 443 : « Ligni crucis etiam umbrae vel figurae in Veteri quoque Testamento plurimum valuerunt. »

29. *Serm.*, LXXXIV, 5, p. 332.

30. *Serm.*, CXIX, 2, p. 475 (découvert par D. Morin).

Hic est qui nunc in haedi typo, nunc in ovis, nunc in vituli offerebatur : haedi, quod sacrificium pro delictis est; ovis, quod voluntaria hostia; vituli, quod immaculata sit victima (31).

Bonne ou mauvaise, il ne faut donc pas lui demander une philosophie du sacrifice. Mais, en traitant de ses fruits, il rencontre un autre thème, qui va davantage l'inspirer.

II. — Sotériologie populaire : Rôle du démon d'après le sermon CXII.

On a déjà pu remarquer, au passage, que le principal bienfait de la Rédemption est pour lui de nous arracher à Satan. Volontiers il y revient ailleurs.

Per mysterium crucis totum genus humanum de potestate diaboli liberavit (32).

Non incongrue crux Christi principatum significat; nam per ipsam et diabolus vincitur et totus mundus ad Christi notitiam vel gratiam revocatur (33).

Très caractéristique de sa manière est le rapprochement qu'il institue, en prêchant sur le mystère pascal entre « le salut du monde » et « la ruine de l'enfer » (34). Comme si le premier de ces biens n'était pas loin de s'épuiser pour lui dans le second.

De ce chef, la pensée du grand ennemi tient assez de place dans l'imagination de notre orateur pour lui servir de cadre à une synthèse élémentaire de l'économie rédemptrice, où s'enchaînent en un semblant d'ordre rationnel le but du plan divin et les moyens de le mettre à exécution. C'est l'objet du sermon CXII (35), où, suivant

---

31. *Serm.*, CXVII, 3, p. 466 (dans l'appendice de saint Augustin, *Serm.*, XXXVI). Tout le fond en est pris au prologue du traité de saint Ambroise *De Spiritu sancto*, mais D. Morin n'a pas de doute sur l'auteur de ce résumé, *cum ibi revera singula verba Caesarium clament* (p. 465).

32. *Ibid.*, 6, p. 468. L'auteur y retient en particulier de son modèle (*ibid.*, 3 et 6, pp. 467 et 468) le symbolisme du *thau*, qu'il ne se fait pas faute de raccorder avec lui aux « trois cents » braves de Gédéon.

33. *Serm.*, LXXXIV, 3, p. 331.

34. *Serm.*, CCIV, 1, p. 776 (dans l'appendice de saint Augustin, *Serm.*, CLXVIII). Ce début est emprunté à saint Maxime de Turin, *Serm.*, XXXIII, *P. L.*, t. LVII, col. 601.

35. Dans l'appendice de saint Augustin, *serm.*, XXXII. Mais, sur sa provenance, les Mauristes avaient des doutes qui s'imposaient aux historiens appelés à s'en servir. Voir *Le dogme de la Rédemption après saint Augustin*, p. 80. Par contre, D. Morin est absolument affirmatif : *Certo certius Caesarii fetum eum esse ipsum dicendi genus evidenter ostendit* (p. 441).

une méthode qui lui est chère (36), l'auteur passe alternativement de la mort au démon et *vice versa*.

Son thème lui est fourni par l'épisode biblique du serpent d'airain, dans lequel, à la suite de IOHAN., III, 14, il voit un symbole du Rédempteur (37). Comme pour les Hébreux dans le désert, le problème pour le genre humain était d'échapper à la morsure du « serpent » infernal : c'est la croix du Christ qui lui en fournit le pouvoir.

... Humanum genus, quod a spiritali serpente diabolo percussum fuerat, Christum credendo respicit et sanatur... Qui vult diaboli vitare venenum Christum respiciat crucifixum.

Une providentielle symétrie unit, en effet, la nature du remède à celle du mal. C'est ainsi que la mort spirituelle, qui était notre sort, appelait normalement la mort du Sauveur qui devait nous y arracher.

Et quia mors a morsu nomen accepit, et generi humano morsu antiqui serpentis acciderat, et mors nisi a morte superari non poterat, ideo mortem Christus sustinuit (38).

On conviendra qu'entre l'effigie du « serpent mort » érigé sur un poteau, dont la vue arrêtait les effets mortels de la morsure des serpents qui menaçaient les Israélites, et la mort du Christ en croix, destinée à guérir celle des pécheurs, le raccord est un peu subtil. Toujours est-il que cette relation, quel que soit le chemin qui a permis à Césaire de la découvrir, existe dans son esprit et qu'il y voit l'expression d'une loi divine, dont il ne met pas en doute le caractère absolu : *Mors* NISI A MORTE *superari non poterat*. Par la voie de cette allitération, n'est-ce pas le mode essentiel de notre salut qu'il rattache à un ordre dont, sans doute, il ne cherche pas à percer le mystère, mais qui ne peut qu'intéresser la sagesse de Dieu?

Qui veut la fin veut les moyens : en vertu de ce principe, la réalisation du plan rédempteur est située sur le même plan que sa conception. C'est ainsi que la mort du Christ répond à un dessein de la Providence dans ses effets non moins que dans sa nécessité. Mais ici l'auteur est plus explicite pour nous dire comment.

---

36. Preuve dans *Le dogme de la Rédemption après saint Augustin*, p. 201. Les deux textes dont le rapprochement autorise cette conclusion appartiennent, dans le classement adopté par D. Morin, aux deux sermons C XXIX, 6, p. 511 et LVII, 3, p. 241.

37. *Serm.*, CXII, 1, p. 442.

38. Cf. *Serm.*, LVII, 4, p. 243, où le Christ évoque, devant la conscience du pécheur, cette croix « in qua, dit-il, volens... *mortem tuam occisurus ascendi* ». Le même rapport se laisse deviner dans *Serm.*, CXC, 3, p. 736 : « Venit vita... ut... *occisa morte mortuos liberaret*. »

... Ideo mortem Christus sustinuit ut *iniusta mors* iustam vinceret mortem et liberaret reos *iuste* dum pro eis occidebatur *iniuste*.

Antithèses classiques, où s'énonce, avec un relief particulièrement heureux, la théologie augustinienne de l'abus de pouvoir par laquelle on aimait alors mettre en lumière les harmonies du plan divin. « Injuste » pour le Christ qui ne la méritait pas, sa mort devient une sorte de compensation mystérieuse de celle que nous méritions, en même temps qu'elle lui permet d'imprimer à la « délivrance » des pécheurs un caractère de « justes » représailles envers les geôliers qui la lui infligèrent « injustement ». Double forme de « justice » inhérente à l'œuvre de notre Rédemption et volontairement prévue dans les desseins éternels de son auteur, que la conduite du Christ nous met sous les yeux en s'y conformant : IDEO *mortem Christus sustinuit* UT... A cette finalité, d'autres attribuèrent parfois une certaine nécessité morale (39) : l'évêque d'Arles la pose du moins comme un fait.

Cette allusion voilée à la puissance ennemie par laquelle notre Sauveur fut « mis à mort » ne laisse pas douter que notre orateur n'entende viser le démon. Aussi bien, au risque d'une légère incohérence dans son langage, poursuit-il en faisant aussitôt intervenir directement celui-ci, pour expliquer à ce propos la nature de ses droits sur les pécheurs.

Quidquid enim diabolus in Adam exercuerat *quasi-iuste* videbatur egisse (40) in homine qui se unius arboris delectatione vendiderat. In Adam ergo quasi in proprio servo *iure* sibi domino dominum vindicavit.

Tout autre est la question de Satan par rapport au Fils de Dieu. Ce qui donne aux manœuvres hostiles dont la Passion fut le terme la portée d'un attentat.

In passione autem Christi, in quo peccati maculam non invenit, *iniuste* mala omnia perpetravit (41)... Quod ergo *iuste* debebat Adam Christus *iniuste mortem suscipiendo* persolvit.

---

39. Notamment l'évêque d'Hippone, à qui ce thème doit historiquement sa plus parfaite expression. Voir *Le dogme de la Rédemption chez saint Augustin*, pp. 77-90.

40. Manière d'atténuer les « droits » du démon, qui relie Césaire aux intuitions de saint Augustin (*op. cit.*, pp. 67-70) et lui fait anticiper les précisions de saint Grégoire le Grand. Voir *Le dogme de la Rédemption après saint Augustin*, pp. 73-75 et 79-81.

41. A l'appui de son affirmation, l'auteur de citer deux textes classiques : IOHAN., XIV, 30 et *Ps.*, LXVIII, 5.

Cf. *Serm.*, CXXI, 7, p. 485 : « ...In adventu Christi suo gladio diabolus victus est, qui per nequitiam suam et *iniustam* persecutionem quam exercuit in Christo omnium in eo credentium perdidit principatum. »

Pour achever le raisonnement, il restait à dire que le démon, responsable de la mort injustifiée du Christ, fut donc, à ce titre, légitimement dépouillé. Cette conclusion, que l'auteur ne prend pas ici la peine de tirer explicitement, il l'indique tout au moins ailleurs.

... In mundum pugnaturus contra diabolum venit *ut cum vinceret iuste dum ab eo occideretur iniuste*, ut moriendo mortem destrueret et resurgendo vitam credentibus condonaret (42).

Plus que cet exposé lui-même, au demeurant plutôt banal, ce qu'il importe surtout de remarquer, c'est que l'abus de pouvoir, dans ce morceau, fait partie d'une systématisation relativement cohérente — assez gauchement calibrée d'ailleurs — en vue de tendre un lien logique entre les événements générateurs de notre salut. On y devine une chaîne dialectique un peu complexe, mais suffisamment dessinée, dont les anneaux semblent être les suivants. En principe, la mort ne pouvait être convenablement détruite que par la mort. Mais comme, de fait, la nôtre provenait du démon, il était normal que la mort salutaire qui devait la briser eût quelques rapports avec celui-ci. Or la mort du Christ se présente dans les conditions voulues, puisque notre ennemi la lui fit subir injustement et se mit ainsi dans le cas d'être justement puni (43).

Tout le plan de la Rédemption, au lieu de suivre une marche arbitraire, obéit de la sorte à une loi rationnelle de sagesse qui en

42. *Serm.*, LXXXV, 4, p. 336 (dans l'appendice de saint Augustin, *Serm.*, VIII). [De ce chef, la triomphale descente du Sauveur aux enfers achève normalement le tableau. [Sur cet épisode final du drame rédempteur, voir *Serm.*, CXIX, 2, p. 475; CXC, 2-3, p. 736 et, plus brièvement, X, 1, p. 51; CXXIX, 6, p. 511; CXXXI, 3, p. 518; CCIII, 1, p. 775. « La descente aux enfers était entrée à peine depuis un siècle dans certaines réactions latines du symbole apostolique. Elle a un relief spécial dans Césaire ». P. LEJAY, art. *Césaire d'Arles*, col. 2172.

43. Puisque l'occasion s'en présente, c'est le cas de mentionner, au passage, que l'abus de pouvoir n'est pas toujours engagé dans une construction sotériologique de cet ordre. Il s'affirme aussi pour lui-même comme un aspect de l'œuvre du Rédempteur. A cet égard, quelques morceaux pseudo-augustiniens, en raison de leur forme plus ou moins incisive et pittoresque, apportent leur contingent d'intéressantes variétés au dossier d'un thème riche entre tous.

Voici, par exemple, transparaître indirectement cette idée à travers les reproches adressés au prince des démons par ses lieutenants déçus : « Praevidere non poteras [damna nostra] quia eversorem regni tui in mortem *sine reatu aliquo* perducebas. Si attenderes causam requireres culpam. In quo, nihil mali cognoveras quare eum ad nostram patriam perducebas? Istum liberum adduxisti et totos obnoxios perdidisti. » Ps.-AUG., *Serm.*, CLX, 3, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2061.

Ailleurs, c'est le prédicateur lui-même dont la parole prend la sévérité d'un réquisitoire pour interpeller Satan et lui intimer la sanction de son forfait:... « Tunc, cum iustum occidisti, reos quos tenueras amisisti... Pone hic, scelestissime, rationem: penset iustitia magistra iudicium. Mortificasti a principio mundum quem ipse effeceras reum... Hunc autem nec sua nec aliena culpa devinxerat. Cur ingessisti mortem ubi non inveneras crimen? Cur supplicium intulisti ubi delictum invenire non potuisti? *Iniuste ergo iustum pro iniusto punisti : iuste iniustum pro quo iustum necaveras amisisti.* » Ps.- AUG., *Serm.*, IV. — *P. L.*, t. XLVII, col. 1156. D'après un manuscrit d'Avranches, publié dans F. RAVAISSON, *Rapports sur les bibliothèques des départements de l'Ouest*, Paris, 1841.

domine les éléments. Sotériologie telle quelle et dont il n'est pas besoin de souligner l'archaïsme encore fruste, puisqu'elle est tout entière centrée autour du démon par le moyen terme approximatif de la mort, mais qui, pour éloignée qu'elle soit de l'édifice que saint Anselme devait élever un jour sur les exigences de l'honneur divin, ne s'en inspire pas moins, au fond, du même procédé fondamental.

III. — Sotériologie populaire : Role du démon d'après le sermon XI.

Un « *Cur Deus homo* populaire » (44) de semblable facture nous est fourni par le sermon XI, qui, dans la mesure où l'attribution en est certaine, mérite sans doute de compter parmi les plus intéressants que la nouvelle édition ait rendus à l'évêque d'Arles.

Publié au milieu d'autres pièces anciennes par le savant norvégien C.-P. Caspari (Christiania, 1890), bien que par lui rapproché de la littérature oratoire éclose dans le Midi de la Gaule au début du VIe siècle, ce morceau avait gardé jusqu'ici l'anonymat où le laissait encore son premier éditeur. D. Morin y découvre une *conclusio indubitantur caesariana* et il s'en autorise pour attribuer la même origine au morceau tout entier (45). Au regard de la critique interne, la parenté d'inspiration doctrinale qui se manifeste entre ce sermon et le précédent (46) ne peut, s'il en était besoin, que fortifier la vraisemblance de cette induction.

Sous sa forme anonyme, le contenu matériel en fut suffisamment exploité en son temps pour nous dispenser d'y revenir (47). Il nous reste à dégager ici les grandes lignes de la construction dans laquelle ces détails sont encadrés et qui donne à l'ensemble — maintenant surtout qu'il est possible d'en nommer l'auteur avec quelque vraisemblance — un intérêt formel que des prélèvements fragmentaires ne pouvaient pas faire sentir au même degré.

---

44. Sur cette formule d'O. Bardenhewer et ses applications historiques, voir *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age*, p. 153.

45. *Serm.*, XI, pp. 53-56.

46. Dans les deux cas « de eodem argumento », écrit D. Morin, p. 54, *iisdem prope verbis agitur* ». Ce qu'on entendra *cum grano salis ;* car l'identité verbale ne se vérifie que sur un tout petit nombre de points.

47. Voir *Le dogme de la Rédemption après saint Augustin*, pp. 78, 89, 100, 102, 128 et 203, où l'« anonyme de Caspari » figure en bon rang parmi ses contemporains.

Multos, fratres carissimi, tangit ista suspicio... Quare Dominus Iesus Christus... salutem hominis non potestate divina et solo est operatus imperio, sed humilitate corporea... Ut quid enim opus fuit Christo... tam duram passionem excipere?... Ut quid incarnatio, ut quid infantia..., ut quid crux, ut quid mors, ut quid sepultura ad hominis reparationem suscepta sunt ?

Ramenée à ces traits généraux, cette question sur laquelle s'ouvre notre sermon ne pose-t-elle pas, en somme, le problème théologique du *Cur Deus homo?* Mais il faut ajouter aussitôt que l'auteur, ici encore, la soulève exclusivement sous l'angle du démon. Le « salut de l'homme » dont il s'agit se précise en une *colluctatio,* dont l'enjeu n'est autre que celui-ci : *diabolum prosternere et hominem ab eius tyrannide liberare.* Domination diabolique et servitude humaine en conséquence, dont « la mort » est la commune expression. Aussi notre orateur d'écrire, comme au sermon CXII, en changeant de formule sans changer de sujet : *Movet quosdam quare* MORTEM *non verbo destruxit.*

A cette inquiétude, qui trouble les *parvae scientiae homines,* la réponse est à l'avenant. Elle consiste à expliquer simultanément la double loi qui unit notre mort à celle du Christ et celle-ci à la ruine du démon qui fut à l'origine des deux.

Sur ce plan, on commencera par mettre *in tuto* la puissance de Dieu : elle lui permettait sans nul doute de réaliser d'office *auctoritate* la délivrance du genre humain. Ne fallait-il pas cependant compter aussi avec ce que le langage de l'Ecole devait nommer la *potentia ordinata?* D'où la *via media* suivie par l'auteur.

Poterat quidem; sed *ratio* resistebat, iustitia non sinebat, quae maiora sunt apud Deum quam omnis virtus totaque potentia.

Un théologien honorable ne parlait-il pas naguère chez nous (48) « de ces hautes convenances qui semblent obliger Dieu » ? On retrouve ici quelque chose de cet équilibre à la fois précaire et subtil, auquel tout prescrit d'appliquer l'exégèse bénigne dont tant d'écrivains religieux, tant d'orateurs en particulier, ont mérité sinon reçu le bénéfice : *Plus dicens et minus volens intelligi.* En effet, il n'y a pas lieu de prendre à la lettre ces verbes impérieux : *resistebat, non sinebat,* qui, de prime abord, sembleraient compromettre la liberté

48. Ed. HUGON, *La causalité instrumentale dans l'ordre surnaturel,* Paris, 2e éd., 1924, p. 112. Cf. p. 196, où le « *droit* de convenance » fait pendant au « droit de justice ».

des voies divines, puisque le principe est préalablement posé que la puissance gardait son libre jeu.

A défaut d'obstacles absolus que Dieu rencontrerait sur son chemin, il ne s'agit pas moins de considérations complémentaires propres à influencer le cours de son action. Et l'auteur ne manque pas d'ajouter que, si la raison et la justice ont leur poids devant les hommes, à plus forte raison devant l'Etre parfait *qui rationis atque iustitiae et auctor est et exactor*.

C'est dans ce sens que le plan de notre Rédemption a été conçu.

Fuit igitur in proposito Dei hominem reparare... ne misericordia iustitiam perdat, ne pietas destruat aequitatem.

En effleurant ce thème, le sermon CXII, comme on l'a noté plus haut, s'en tenait à une simple constatation. Ici, au contraire, le fait se présente comme la manifestation d'un ordre supérieur auquel il se trouve, jusqu'à un certain point, subordonné. Une intention directrice conforme à ce qu'il convenait à Dieu de faire explique ce qu'il fit.

A cette différence d'accentuation logique près, dans les deux cas, ce culte de la *ratio* et de la *iustitia* qui préside à la Rédemption de l'humanité dans les « convenances » qui en découlent s'exerce par rapport au démon. Sur ce point, nos deux textes sont en parfait accord, sauf que celui-ci entoure d'amplifications le bref exposé de celui-là, mais, en somme, sans guère l'enrichir, pour l'essentiel, d'aucun trait nouveau.

Si enim, poursuit l'auteur, *maiestate et potentia sua diabolum perculisset* [Deus] *et hominem de faucibus eius eruisset, erat quidem potentia, sed non erat iustitia*. Thèse abstraite que Satan en personne se charge de faire valoir *in concreto*, au cours d'un long plaidoyer où il rappelle à Dieu que l'homme a librement cédé à ses tentations, comme il avait lui-même librement failli. Cela étant, n'y aurait-il pas injustice à lui ravir son captif? *Si avellitur a me, non est iustitia, sed violentia; non est gratia, sed iniuria, non est misericordia, sed rapina*. A moins que, de conclure le démon en avocat retors, puisque, en définitive, ils sont, l'un et l'autre, au regard de la loi, dans la même situation de coupables justement punis, le souverain juge ne consente à ce qu'ils soient pareillement relaxés : *Non decet in una causa dispares esse sententias*.

Loin de s'insurger contre cette plaidoirie, notre orateur admet, en termes d'ailleurs très atténués, qu'elle aurait au moins l'appa-

rence d'être *quasi iusta et velut rationabilis*. Preuve que, s'il ne prononce pas le mot, il n'en retient pas moins, au fond, ce « droit » que le sermon CXII avait succinctement reconnu au démon sur les pécheurs.

C'est pourquoi, en vue de couper court à toute réclamation, Dieu voulut agir, comme il le fait toujours, *iustitia ac ratione*. Notre Rédempteur s'est inspiré des mêmes sentiments : *Venit non per potentiam hominem a diabolo divellere, sed servata in omnibus aequitate*. Ne disait-il pas lui-même à Jean-Baptiste (MATTH., III, 15) : *Sine modo; sic enim oportet nos implere omnem iustitiam?*

Une première vérification de ce principe est fournie par la carrière terrestre du Fils de Dieu, qui s'est déroulée tout entière *sine peccato*. Témoin sa résistance victorieuse aux sollicitations du tentateur et sa manière de déjouer les pièges des pharisiens ou d'opposer à leur malice une invincible sainteté. Aussi pouvait-il dire (IOHAN., XIV, 30) que le démon ne trouverait rien en lui. Vie exemplaire qui répondait à son programme initial : *Impletur utique omnis iustitia et damnatur omne peccatum*.

Mais la portée de cette « justice » dépasse l'ordre moral pour atteindre le plan théologique, sur lequel il faut voir la réhabilitation de notre race aux yeux de son ennemi qui fut d'abord son vainqueur.

> Prima ergo victoria est expertem delicti carnem praestare sumptam ex gente peccatrice, ut in ipsa damnaretur peccatum in qua regnare posse se crediderat, immo ipsa nunc vinceret quae victa fuerat aliquando (49).

Non moins que l'Incarnation, la Passion elle-même tend au même but par un autre biais, savoir l'innocence de celui qui accepta de la souffrir. En effet, *quantum ad iustitià formam pertinet*, la croix n'est due qu'à des criminels. Or le Christ fut condamné *absque ulla culpa* et il eut d'autant plus de mérite à la subir que sa puissance divine le mettait en mesure d'y échapper plus facilement. « Mystère » dont il faut chercher le dernier mot dans l'observation de cette « justice » dont Dieu voulut se faire une loi jusque dans le dépouillement de notre détenteur.

> ... Sed implet mysterium crucis... ut per illud peccati chirographum solveretur et inimica potestas velut hamo crucis inescata caperetur et *salva iustitia atque ratione* praedam diabolus quam tenebat amitteret.

49. « Victoire » dont nous n'aurions pas l'honneur et le profit si elle n'était le fait de notre humanité : « ... Quia si divinitas sola vicisset, nec diabolo fuisset magna confusio. »

Allusion manifeste à la théorie de l'abus de pouvoir, que, du reste, la suite dégage expressément en quelques propositions discontinues, mais dont le lien se laisse aisément rétablir.

... Christus... sine reatu aliquo... sententiae poenali subiacuit, sine peccato innocens crucifigitur. Fit reus diabolus innocuo moriente; fit reus diabolus crucem iusto indebite inferendo.

Non pas que le *mysterium crucis* ne présente d'autres aspects. L'auteur y montre au passage, d'après *Eph.*, V, 2, un *sacrificium pro crimine hominum*. Il ajoute même que cette oblation tenait une place en quelque sorte nécessaire dans les secrets divins : *Nec enim facile dimitti poterat illud originale peccatum* NISI *oblata fuisset hostia pro delicto,* NISI *propitiationis sanguis ille sacer fuisset effusus.* Mais ce thème du sacrifice ne tarde pas à retomber dans le précédent, sans qu'on puisse bien discerner quel est le principal ou d'après quelle norme ils sont articulés.

... Dum erogatur sanguis pro sanguine, mors pro morte, hostia pro delicto, *sic* diabolus quod tenebat amisit.

En tout cas, le morceau prend fin sur la juste défaite du démon. C'est d'abord le Christ qui ferme la bouche à son adversaire, en le sommant de reconnaître qu'il vient de réaliser, suivant toutes les règles, la revanche de l'humanité.

Non habes unde, inimice, causeris... Ipsa te vicit caro per meam iustitiam quam seductione feceras peccatis obnoxiam : iustitia mea proficiat peccatori, mors mihi indebite irrogata proficiat debitori. Tenere iam in mortem perpetuam non potes hominem qui te per me vicit... Nec sane potentia victus es, sed iustitia; nec dominatione, sed potius aequitate.

Une semblable conclusion est, en outre, justifiée par l'abus de pouvoir dont il s'est rendu coupable. C'est maintenant l'auteur qui en dégage la portée en une phrase nerveuse comme un verdict.

Sic vomuit quod absorbuerat inimicus et *iuste* ei tollitur quod tenebat, quod *iniuste* invadere ausus est quod ad se nullo ordine pertinebat.

Parvenu au terme de son exposition, notre orateur peut donc, à bon droit, se rendre le témoignage d'avoir atteint le but qu'il s'était proposé : *Ecce..., quantum arbitror, reddita est ratio quare Dominus et salvator noster... per iustitiam genus humanum de potestate dia-*

boli liberavit. On ne saurait davantage lui refuser le mérite d'avoir, à ce propos, rendu compte de l'économie rédemptrice telle qu'il la voyait : n'a-t-on pas pu, sous ce rapport, le rapprocher de saint Anselme (50) jusqu'à l'inscrire parmi ses précurseurs? Mais il n'est pas moins clair que son modeste *Cur Deus homo* fait date, pour ne chercher que dans ses relations problématiques avec le démon toute la *ratio* du plan de Dieu (51).



Ainsi, grâce à la publication de D. Morin, saint Césaire d'Arles a chance de se fixer dans l'histoire comme un témoin aussi loyal que représentatif de la sotériologie patristique, avec la fermeté de la foi qui en fait la base et la gaucherie de ses premières tentatives quand il s'agit de l'expliquer. Dans l'humble « Augustin des Gaules », c'est encore l'évêque d'Hippone que l'on entend, et, avec lui, la longue série de ses prédécesseurs.

Il n'est sans doute pas de meilleurs documents que ces pages archaïques pour illustrer la situation en présence de laquelle devait se trouver, un jour, l'archevêque de Cantorbéry et justifier de sa part la réaction d'où la théologie rationnelle de la Rédemption allait sortir : *Sed et illud quod dicere solemus, Deum scilicet debuisse prius per iustitiam contra diabolum agere ut liberaret hominem alioquin iniustam violentiam fecisset illi..., non video quam vim habeat* (52).

---

50. Ad. HARNACK, *Dogmengeschichte*, 4e éd., t. III, p. 390.

51. On peut en rapprocher *Serm.*, XXX, 1-2, dans A. B. CAILLAU, *S. Augustini opera omnia*, t. XXIII : *Sermones inediti*, Paris, 1836, pp. 178-180. Publié comme œuvre authentique de saint Augustin, ce sermon, en réalité, n'est pas de lui. Dans la même collection (suppl. II), cf. *Serm.*, XXXIII, 5, *ibid.*, t. XXIV*a*, pp. 183-184.

Autre spécimen, de style approchant, dans le sermon pseudo-augustinien de F. Ravaisson (*P. L.*, t. XLVII, col. 1155-1156). signalé plus haut. La revanche humaine et l'abus de pouvoir y sont pareillement combinés, *per sapientiam Dei*, en vue d'assurer la manifestation de la « justice » dans le plan divin : « Refrenabat potentiam *ut totam impleret in conflictu iustitiam* » (col. 1155).

52. ANS., *Cur Deus homo*, I, 7, *P. L.*, CLVIII, col. 367.

CHAPITRE VII

MATÉRIAUX DE L'ÉRUDITION RÉCENTE

III. Période médiévale

Tandis que la littérature des Pères de l'Eglise n'a guère, en somme, dans ces derniers temps, bénéficié que de minimes acquisitions, celle du Moyen Age, au contraire, est en voie de perpétuel enrichissement. A défaut des grands maîtres qui ne semblent plus devoir nous réserver d'importantes surprises, nombreux sont les auteurs secondaires dont le nom est remis au grand jour ou l'œuvre substantiellement accrue, pour ainsi dire d'un moment à l'autre, par les spécialistes de l'érudition.

Qu'il s'agisse d'une rencontre fortuite ou d'un calcul, c'est un fait que le XIIe siècle fut, à n'en pas douter, celui auquel l'activité scientifique des années laborieuses qui ont précédé le formidable hiatus de la guerre, s'est montrée le plus largement favorable. Témoin la quantité et la qualité des travaux qui, sous la forme des sources inédites ou de recherches personnelles, s'y sont rapidement multipliées. Ce qui impose à la théologie positive un rajustement continu (1).

Or, dans l'histoire de la sotériologie médiévale, cette période est à la fois la plus importante et la plus mouvementée. N'est-ce pas au cours de ces dernières années fécondes que les créations doctrinales héritées de saint Anselme († 1109) commencent à pénétrer dans l'enseignement commun? Mais, comme on pouvait aisément s'y attendre, cette assimilation ne va pas sans quelques remous, au milieu

1. Comme *terminus a quo*, il est tout indiqué de prendre notre étude sur « la fin du XIIe siècle », dans *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age*, Paris, 1934, pp. 363-409.

desquels s'affirment et parfois s'entre-choquent, avec les éléments sains d'un progrès bien compris, les restes d'un passé qui se défend encore et les impulsions plus ou moins hasardeuses propres à compromettre la cause qu'elles tendaient à servir.

Il n'y a donc pas moins d'intérêt que de profit à recueillir d'après les dernières publications, les textes nouveaux qui jalonnent la marche des écoles en voie de formation et permettent d'en mesurer plus exactement les mutuels rapports.

I. — École d'Anselme de Laon.

Au nombre des plus brillantes acquisitions de la critique appliquée aux documents du XIIe siècle, le P. Cavallera compte, avec raison, la découverte de l'école d'Anselme de Laon et la reconstitution de son enseignement (2).

Du maître lui-même (3), il est vrai, et de son frère l'écolâtre Raoul, nous n'avons plus que des fragments (4). Mais depuis les indications révélatrices de Grabmann (5), l'œuvre des disciples apparaît de plus en plus considérable. Par les soins de F.-R. Bliemetzrieder, puis des Bénédictins du Mont-César et enfin du P. Henri Weisweiler, une demi-douzaine de *Sommes* plus ou moins complètes ont été successivement publiées, qui offrent entre elles « un air de famille inconstestable » (6) et que leur expansion à travers l'ensemble des pays chrétiens, France et Angleterre aussi bien qu'Allemagne, autorise à regarder comme les témoins de « la plus ancienne école de théologie du XIIe siècle » (7).

Les grandes lignes de la théologie rédemptrice qui s'y exprime ont été suffisamment tracées de bonne heure pour qu'il soit impos-

2. F. Cavallera dans *Bull. de litt. eccl.*, 1940, p. 42. Cf. *ibid.*, pp. 42-43 : « Jusqu'à la fin du XIXe siècle, si l'on connaissait l'œuvre exégétique d'Anselme... son œuvre théologique était complètement ignorée... La doctrine de Guillaume de Champeaux, disciple et émule d'Anselme, n'était guère plus connue. »

3. « Ansellus est la vraie forme du nom et il conviendrait de traduire directement *Anseau* si l'usage n'avait introduit de bonne heure une confusion regrettable. » (A. Wilmart, dans *Recherches de théol. anc. et méd.*, VIII, 1936, pp. 341-342.)

4. A noter cependant une suggestion de D. Lottin, dans *Recherches de théol. anc. et méd.*, X, 1938, pp. 120-121, qui accepterait volontiers l'hypothèse d'attribuer à Raoul les *Sententiae Anselmi* publiées par F. Biemetzrieder, 1919. — Cf. *ibid.*, XI, 1939, p. 243, n. 6, où l'auteur signale deux manuscrits anglais dans lesquels les *Sententiae Anselmi* se terminent par ces mots : *Hucusque Sententiae magistri Radulfi*, et conclut : « Seraient-elles donc de Raoul? » Videant periti.

5. *Gesechichte der scholast. Methode*, II, Frib.-en-Bri., 1911, pp. 136-168.

6. F. Cavallera, *loc. cit.*, pp. 50 et 53.

7. *Ibid.*, p. 46.

sible d'en méconnaître la tendance (8). Elles sont amplement confirmées par les nouvelles pièces que la critique rapporte maintenant au même milieu.

C'est d'abord un opuscule pseudépigraphe depuis longtemps publié que ce groupe devra désormais s'annexer. Toutes les éditions de Bède contiennent un ouvrage composite qui réunit un certain nombre de « questions » dont le quinzième s'intitule *De redemptione humana*. L'auteur y expose avec quelque étendue l'esclavage du genre humain sous le joug du démon pour en déduire que celui-ci, au lieu d'être dépossédé *solo verbo*, devait être, en conséquence, traité par Dieu suivant les principes de la « justice » : faute de quoi, il eût été en droit de réclamer. Thème où il est aisé de reconnaître une variante aux traits particulièrement forcés de cette vieille sotériologie démonocentrique, à laquelle tant de Pères de l'Eglise gardèrent un fidèle crédit (9).

Rejetée par les historiens du XVIIe siècle, l'authenticité globale de ces « questions » trouvait encore quelques défenseurs au XIXe (10). Les recherches du P. Weisweiler sur les manuscrits allemands semblent avoir tranché définitivement le débat dans le sens négatif. Si l'auteur concède à R. Lehmann et à D. Manser que les huit premières *questiones* pourraient bien être authentiques, il conclut que la deuxième série ne l'est certainement pas et doit plutôt se rattacher à la famille d'Anselme de Laon, dont les collections reproduisent à maints exemplaires les différents morceaux, en particulier ceux qui constituent notre recueil *De redemptione humana* (11).

Un semblable archaïsme sotériologique, en effet, caractérise l'ensemble de l'école. Qu'on en juge par le résumé qu'en donne un des historiens qui la connaissent mieux : L'humanité s'était librement soumise à l'empire du démon qui, de ce chef, s'arrogeait un vrai droit de propriété sur le genre humain. Pour lui arracher ce pré-

---

8. Voir *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age*, pp. 134-153, où les textes des deux frères de Laon et de leurs premiers imitateurs contribuent pour une large part, mais sans être isolés, à témoigner de cet « archaïsme » dont l'histoire doit constater la « survivance » après l'avènement du *Cur Deus homo*.

9. A ce titre, le pseudo-Bède est étudié dans *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age*, pp. 21-25, pour établir « la persistance de l'ancienne théologie ».

10. Ainsi P. LEHMANN, *Wert und Echtheit einer Beda abgesprochenen Schrift*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Munich, 1919, n° 4, qui se contente d'émettre (p. 21) « une timide réserve sur l'authenticité de la seconde partie », celle où figure le *De redemptione humana*. « Réserve » jugée insuffisante et transformée en opposition formelle par D. CAPELLE, *Le rôle théologique de Bède le Vénérable*, dans *Studia Anselmiana*, 1936, n° 6, tiré à part, p. 27.

11. WEISWEILER, *Das Schrifttum der Schule Anselmes von Laon... in deutschen Bibliotheken* Munster-en-W., 1936, pp. 54-72.

tendu droit... (12) » se déroule tout le reste de l'économie rédemptrice, comme les prémisses engendrent la conclusion.

De ce système tel quel, deux principes corrélatifs constituent le fondement. Ils sont l'un et l'autre clairement enchaînés dans un de ces fragments synthétiques faits pour circuler à part dans divers manuscrits.

Persuasus ergo (homo) a diabolo, de immortali mortuus factus est et *juste a diabolo possessus* cui sponte consenserat... *Oportuit* ergo ut auctorem salutis haberet per quam *iusta ratione* ad Deum rediret.

Sans doute cette *iusta ratio* n'avait rien de strictement indispensable; elle n'en est pas moins entrée à bon droit dans le plan divin.

... Si Deus simpliciter esset (auctor salutis), poterat quidem diabolum vincere, hominem eripere. Sed hoc solo iam esset potentia non ratio iustitiae, si diabolo... sponte consentientem iuste obtinenti hominem sic subditum auferret.

Comme application, elle comporte d'abord la revanche du genre humain sur son ennemi qui se réalise par le mystère de l'*assumptus homo*.

Oportet ergo ut auctor ille salutis Deus in homine sit, qui ex hoc quod Deus possit, ex hoc quod homo debeat, *congruo multum ordine*, ut sicut diabolus mala fraude primo invasit rem alienam, ita Deus, ut ita dicamus, bona fraude rem suam inficeret (= reficeret) per gratiam, ut sicuti homo ille propria libertate occubuit, ita homo iste ex arbitrii libertate diabolo resisteret.

Puis, c'est la Passion du Christ qui fait tomber son auteur sous le coup d'un insigne abus de pouvoir.

Quem et pati *oportuit* ut diabolus in eo peccaret in quo culpam non reperit illum puniendo... Occidit et sic *iustissime* omne suum in homines dominium perdidit dum se ultra licitum extendit. Unde adhuc lex communis habet ut debitum perdat qui ad plus quam dubitum se extendit. Sicut ergo in ipsum, quia ei non consentit, ius amisit, ita in omnes eius filios qui eius innocentiam imitantur (13).

Autant les formules impératives qui tendent à souder entre elles

---

12. O. Lottin dans *Bull. de théol. anc. et méd.*, III, 1938, p. 330, n° 745.

13. O. Lottin, *Nouveaux fragments théol. de l'école d'Anselme de Laon*, 7, dans *Rech. de théol. anc. et méd.*, XI, 1939, d'après *British Arundel* 360, fol. 60-61 et *B. N. lat.* 12999, fol. 57-58.

toutes les articulations de ce développement donnent, au premier aspect, l'impression d'une certaine analogie avec la marche extérieure du *Cur Deus homo*, autant saute aux yeux la différence de la réalisation : tant pour subordonner l'économie de notre salut à une loi de « justice » que pour en justifier les formes concrètes, c'est toujours sur les rapports de Dieu avec le démon que porte, chez notre anonyme, la « nécessité » qu'il se préoccupe d'établir. Et c'est en quoi son exposé fait date. Rien n'indique, au demeurant, qu'il envisage une obligation de caractère absolu : au contraire, le *congruus ordo* qui survient dans l'intervalle suggère que cet enchaînement logique en apparence rigoureux ne relève, en réalité, que d'une convenance appuyée sur la sagesse de Dieu.

En plus de ces « sentences » volantes, l'école de Laon nous a laissé des collections plus ou moins méthodiques destinées à couvrir l'ensemble de la théologie : l'article de la Rédemption ne pouvait qu'y trouver place. L'une d'entre elles, les *Sententiae Atrebatenses*, vient d'être publiée *in extenso* par D. Lottin (14); elle contient un chapitre spécial *De Christo redemptore* (15) dont les positions rappellent de tout point, bien qu'avec une moindre densité de forme et dans un ordre moins pur, celles qu'on vient de voir.

Après y avoir expliqué pourquoi Dieu a tant différé le bienfait de la Rédemption avant d'y procéder enfin *competenti modo*, l'auteur se demande *quare Deus voluit hominem assumere ut hominem liberaret*, alors qu'il aurait pu le faire *solo verbo*. Question cruciale et qui nous met au cœur du plan divin.

Cette économie de l'Incarnation n'avait pas seulement pour but de nous mettre sous les yeux des exemples salutaires, mais de réaliser la « justice » à l'égard de notre vainqueur.

> ... et ne diabolus quod eit fecisset iniuriam conqueri posset, immo *lege iustitiae homini* diabolum subiugaret quem ipse malitiosa cupiditate nocendi, iniuste invaserat et legibus mortis subdiderat.

Dans l'exposition de cette *lex iustitiae* n'entre d'ailleurs que la préparation de l'abus de pouvoir auquel le démon devait succomber.

---

14. Dans *Rech. de théol. anc. et méd.*, X, 1938, pp. 205-224 et 344-357. En note, les *loci paralleli* sont soigneusement relevés.
15. Les titres sont créés par l'éditeur « pour aérer le texte ».

... Quamvis diabolus iniuste hominem deceperat et iniuste invaserat, illam tamen invasionem Deus permisit ei, tali condicione ut potestas eius tamdiu valeret... donec in hominem immunem a peccato manum mitteret et occideret. Misit autem manum in ipsum Christum...

Où l'on observera que les dispositions perverses du démon n'empêchent pas son droit fondamental d'occupant. Aussi, en reprenant à son compte la célèbre *causa inter Deum* et *hominem*, l'auteur lui fait-il rétorquer aux revendications de l'homme : *Te iure possidebo.* Mais au regard de Dieu, leur maître commun, il doit avouer qu'il ne saurait alléguer *aliquid defensionis.* C'est donc pour ainsi dire *ad abundantiam iuris* que Dieu « voulut » qu'un attentat de sa part intervînt à la base de sa dépossession.

... Ne diabolus servitutem in qua se homo proiecerat reclamaret, voluit Deus ut suo commisso eam amitteret... In quo diabolus nullam subiit iniuriam, quia, cum illa (caro) quam accepit (Christus) sine peccato esset, nullam debebat diabolo servitutem. Unde, quia super hominem immunem a peccato manum imposuit, iure illos quos quodam iure tenere videbatur victus amisit (16).

De telle sorte que, d'après cette conclusion, le « droit » du démon sur nous — en définitive moins réel qu'apparent — offre ce double caractère d'être à la fois suffisamment superficiel pour ne pas léser le souverain domaine de Dieu et suffisamment assis pour que la procédure de « justice » adoptée à son égard ait sa raison d'être qui nous permet de la maintenir en même temps qu'elle nous impose la charge de la justifier. Thèse complexe et nuancée, éminemment caractéristique d'une époque hésitante que domine encore l'antique tradition augustinienne (17), alors que la faiblesse en éclate de toutes parts à travers les efforts — pour ne pas dire les embarras — qui attendent ses défenseurs quand ils s'occupent de la mettre *in tuto.*

Au lieu d'un fait isolé, qui serait déjà significatif, elle représente une véritable tradition. Nulle part on n'en mesure mieux l'ampleur que dans le dossier recueilli par le P. Weisweiler dans les seuls fonds allemands.

Une série de questions s'y retrouvent, sous des formes variées, à travers d'innombrables témoins. En voici la liste pour ainsi dire

16. *Sent. Atrebat.*, 7, éd. Lottin, pp. 216-217.

17. Voir Ps.-Aug., *Serm.*, CLVI, 3; *P. L.*, XXXIX, 2053-2054 (non identifié par les Bénédictins) et, d'une manière générale, toute la littérature oratoire, d'âge indéterminé, que le nom de l'évêque d'Hippone servit à couvrir. Analyse dans *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age*, pp. 56-58.

typique — où « respire, d'après l'auteur, l'esprit de l'école » — d'après le petit exposé *Dubitatur a quibusdam* :

1*a* Quastio. Quare Dominus hominem solo verbo non redemit.
2*a* Quo iure equitatis hoc fecit.
3*a* Quare ista liberatio redemptio vocetur.
4*a* Cur per aliquam creaturam non redemit.
5*a* Quare non accepit angelicam naturam ad redemptionem.
6*a* Quare tam diu distulit.
7*a* Quare diabolum non redemit (18).

Or, à ces diverses demandes, où s'ébauchent les problèmes essentiels de la sotériologie, la réponse est à peu près unanimement et exclusivement cherchée dans le sens démonocentrique analysé ci-dessus. Au lieu d'accumuler ici les témoignages, forcément peu variés que les spécialistes sauront bien repérer et qui nous conduiraient sans profit à d'incessantes répétitions, qu'il nous suffise de relever, d'après son propre répertoire, l'indication des principaux textes où s'affirme ce que l'auteur appelle volontiers « la grande christologie » de l'école de Laon (19).

Ici comme ailleurs, c'est l'abus de pouvoir ou la revanche du genre humain — quand ce ne sont pas les deux réunis — qui réalise l'application concrète de cette économie rédemptrice (20). Lorsqu'on s'y pose comme nous venons de le voir — et le fait n'est pas rare — la question de savoir pourquoi cette *liberatio* prend le nom de *redemptio*, rien n'indique jamais que cette expression y soit alourdie ou matérialisée au point de signifier un rachat littéral dont le démon toucherait le prix. Dans les textes les plus accusés, une critique attentive aux nuances permet d'apercevoir qu'il s'agit, en définitive, d'une rançon qui s'adresse à Dieu, c'est-à-dire d'un mode onéreux adopté par notre Rédempteur pour nous libérer au prix de son sacri-

---

18. Dans H. WEISWEILER, *op. cit.*, p. 51.

19. Voir *ibid.*, pp. 115, 135-138, 163-165, 232, 285-288, 292, 300, 305-306, 309-310, 333-335, 336-342, 344-345, 349.

20. Sur ces thèmes classiques on voit d'ailleurs se greffer parfois d'intéressantes variétés. Ainsi lorsque l'abbé de Clairvaux fait consister le souci de « justice » qu'il ne laisse pas de prêter à Dieu dans l'intention d'assurer au Christ une juste compensation pour l'injustice dont il fut l'objet : « *Ut... quoniam in illa* [*cruce*] iniuste iudicatus est, de illa obtineret *iusti iudicii censuram*. Bernard., *Serm. de diversis*, LX, 2 ; *P. L.*, CLXXXIII, 683. Il est curieux de se trouver une vue similaire jusque dans saint Thomas, *Sum theol.*, III*a*, qu. 59, art. 3, qui écrit du Rédempteur : « Ex merito eam [*iudiciariam potestatem*] obtinuit, ut scilicet *secundum Dei iustitiam* iudex esset, qui pro Dei iustitia pugnavit et vicit et *iniuste* iudicatus est... »

Ailleurs, au lieu de cette fin dogmatique c'est une fin d'ordre pédagogique et moral qui est plutôt envisagée : « Noluit nos liberare per potentiam, quod posset iuste, ne daret nobis exemplum zelandae vel exercendae potentiae. » Ps.-Prévostin, cité par le Dr. A. Landgraf, dans *Scholastik*, IX, 1934, p. 223.

fice (21), au lieu d'en appeler aux ressources illimitées de son pouvoir (22).

Sotériologie de caractère évidemment imaginatif plutôt que rationnel, mais où le rachat n'est plus qu'une métaphore (23) et qui devait subsister encore à ce titre, en marge de l'Ecole, pendant un certain temps. Aux textes de cet ordre déjà réunis, les recherches du docteur A. Landgraf dans la littérature manuscrite postérieure à Pierre Lombard nous permettent d'ajouter d'abord celui du maître Udo.

Videtur esse quaerendum cui dedit (Christus) illud pretium : Patri an diabolo... Ad hoc dicimus quia illud pretium non est datum diabolo sed Deo Patri, qui nos per illud pretium a captiviate diaboli liberavit (24).

Puis une réponse analogue de Pierre de Capoue :

Diabolus tantum permissione Dei nos tenebat et ideo oblato pretio Deo Patri, cujus permissione diabolus nos tenebat, liberatus est homo a diaboli dominio nec postea potuit tenere (25).

A ce thème dogmatique, un thème d'ordre moral se joignait parfois, comme dans saint Paul, en vue de presser le chrétien à se donner tout entier et sans retour à son Rédempteur. De cette parénèse, on rencontre chez Hildebert de Lavardin un type des plus représentatifs :

Quid itaque reddes huic advocato tuo pro tam magno negotio tuo? Magnum quippe est pretium quod impendit pro te; sed parabile est et ad manum habes quod postulat a te. Postulat enim ut non auferas ei ius suum; postulat a te ne alieno domino assignes servum suum. Ius ipsius anima tua est; servus illius corpus tuum est. Ius suum fecit animam tuam

---

21. Quant au « droit » du démon qui est à la base de cette économie, non moins qu'autrefois s'affirme chez les auteurs qui ont souci de précision, le soin de le rattacher à une simple permission de Dieu, qui ne suppose dès lors pas chez notre détenteur de *fundamentum in re.* Ainsi Pierre de Capoue, dans *Clm.* 14.508 de la bibl. de Munich, fol. 53 r° : « Diabolus *iniuste* tenebat hominem... homo autem iuste tenebatur a diabolo quia meritis suis meruerit diaboli tyrranidem... Deo non placebat ut diabolus teneret hominem, sed *tantum permittebat.* »
Et l'auteur de s'objecter le texte de la glose : *iure diaboli destructo.* A quoi il répond : « Potest intelligi ius id est potestas eius, quia non potest nos decipere sicut prius, *vel iure diaboli id est peccato destructo*... et ideo dicitur diaboli ius per quod tantum diabolus non poterat tenere. » Sur la position des deux maîtres de Laon, cf. *Le dogme de la Réd. au début du Moyen Age*, pp. 138-142.

22. Voir *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age*, appendice I : *Réveil de la théorie du rachat*, pp. 293-301. Des témoins analysés au cours de ces pages, on devra seulement réduire un peu moins l'importance historique, de là que la preuve a été faite depuis lors que la plupart, au lieu d'être des isolés, appartiennent à l'école d'Anselme de Laon.

23. Ainsi déjà saint Bernard, *Serm. de diversis*, XLII, I; *P. L.*, CLXXXIII, 661.

24. *Cod. Bamberg., Patr.*, 127, fol. 55-56.

25. Bibl. de Munich, *Clm.* 14508, fol. 53, r°, d'après Landgraf, dans *Scholastik*, IX, 1934, p. 224, n. 95, où d'autres textes de l'époque sont également cités.

quando pro ea posuit animam suam; servum suum fecit corpus tuum quando pro eo in mortem tradidit corpus suum. Toto se comparavit totum te.

Attende igitur quid exigit a spiritu tuo, quid a corpore tuo utique servo suo (26).

Non seulement donc les continuateurs d'Anselme de Laon n'ont rien fait pour aggraver la vieille doctrine qu'ils faisaient profession d'emprunter aux Pères (27), mais ils se sont employés à la rendre viable, sans réussir d'ailleurs à en pallier l'incurable archaïsme... Autant par ce qu'ils s'attachent à éviter que par ce qu'ils s'obstinent à retenir, ils se caractérisent par une attitude réfractaire à l'initiative doctrinale de l'archevêque de Cantorbéry.

II. — ECOLE D'ABÉLARD.

Ce n'est pas en vain qu'au début de sa carrière Abélard était venu jusqu'au pied de sa chaire doctorale engager une joute dialectique avec l'écolâtre de Laon (28). A ce geste provocateur, il n'est pas excessif d'attribuer la valeur d'un symbole et la portée d'un programme.

En matière de sotériologie notamment, il devait reprendre à sa façon la critique des « droits » de Satan que l'autorité du *Cur Deus homo* n'avait pas réussi à discréditer (29). A cette doctrine périmée, il ne sut d'ailleurs opposer qu'une conception subjective de la Rédemption, où l'œuvre salutaire du Christ se ramenait à la valeur d'un exemple d'amour (30).

Une violente polémique s'ensuivit, dont les exagérations de ses élèves furent sans doute pour une bonne part la cause (31), mais dans laquelle, pour autant qu'il soit possible d'en juger dans l'état

---

26. Hild. Cen., *Serm.*, CXLI, *P. L.*, CLXXI, 949-950. Sur les problèmes d'authenticité que pose cette œuvre complexe dans l'édition usuelle de D. Beaugendre, voir A. Wilmart, *Les sermons d'Hildebert*, dans *Rev. Bénéd.*, XLVII, 1935, qui rectifie sur quelques points l'inventaire critique de B. Hauréau (1888 et 1891) en notant que cet estimable travail serait à reprendre depuis la base (p. 21).

27. Quand on s'applique à l'illustrer, ce qui arrive souvent, l'image de l'hameçon reste classique autant que jamais. Cf. J. ZELLINGER, *Der gekœderte Leviathan in Hortus deliciarum der Herrad von Landsberg*, dans *Hist. Jahrbuch*, t. XLV, 1925, pp. 161-177. Mais ces sortes de tableaux n'ont pas plus de portée doctrinale qu'autrefois.

28. Petr. Abael., *Epist.*, I, 3; *P. L.*, CLXXVIII, 123-125.

29. Cf. H. WEISWEILER, *op. cit.*, p. 71, où il est admis que son argumentation visait bien l'école de Laon.

30. Exposé dans *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age*, pp. 97-120, où est discutée l'exégèse inverse de S.M. Deutsch (1883) et de J. Gottschick (1901).

31. Témoin l'observation trop peu remarquée faite par Guillaume de Saint-Thierry : « Astruere velle videtur quod Christus gratis mortuus sit. Quod et *scholares eius* quasi ex sententia eius submurmurant, ex propositis quaestionum calumniis dicentes, si audent, non fuisse necessarium in mundo Christi adventum » *Disp. adv. Abael.*, 7, *P. L.*, CLXXX, 269.

où se présente aujourd'hui son œuvre (32), il garde lui-même une indéniable responsabilité. En tout cas, les essais plus ou moins heureux d'apologie tentés sur ce point par quelques historiens modernes se heurtent à d'insurmontables objections (33).

Malgré les suspicions et la condamnation finale dont il fut l'objet, de son vivant même, Abélard ne laissa pas d'exercer une profonde action sur la théologie de son temps. Depuis la découverte sensationnelle qu'en fit H. Denifle (1885), l'histoire connaissait quatre ouvrages différents où se reflètent ses positions les plus caractéristiques, tout spécialement en matière de sotériologie (34), savoir l'*Epitome theologiae christianae*, publiée sous son nom (1834), mais aujourd'hui rapportée à un certain Hermann d'ailleurs inconnu (35), les Sentences de Roland Bandinelli, le futur Alexandre III, la collection anonyme du monastère de Saint-Florian et celle du canoniste bolonais, maître Omnebene (36). Mais à cette série déjà riche, voici que l'érudition toujours active du docteur Arthur Landgraf vient d'ajouter de nouveaux témoins.

Le seul exposé direct qui nous reste à cette heure de la sotériologie abélardienne est la *Quaestio de Redemptione* introduite par l'auteur dans son commentaire de l'Épître aux Romains (37). Pour sommaire qu'il soit, il n'en dessine pas moins la physionomie complète de sa doctrine sous son double aspect négatif et positif. Aussi bien ces pages succinctes sont-elles la source privilégiée où tous les historiens vont puiser leurs informations à ce sujet.

Or, en même temps qu'à sa doctrine, quelques-uns de ses disciples restèrent fidèles jusqu'à cette manière matérielle d'en introduire la présentation. La preuve en est dans un commentaire inté-

---

32. Voir H. Ostlender, *Die « Theologia scholarium » des Peter Abaelard*, dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, Munster-en-W., 1935, pp. 263-281.

33. Dès le xviiie siècle, Dom Fr. A. Gervaise avait préludé à cette apologie, mais en pur théologien, c'est-à-dire au moyen seulement d'une interprétation bénigne — très molle d'ailleurs — de la proposition IV frappée par le concile de Sens. Voir *La vie de Pierre Abeillard*, Paris, 1728, t. II, pp. 175-182, où l'auteur concluait : « Abeillard n'en dit pas assez sur cet article et ses adversaires en disoient trop. » Cf. p. 178 : « Il ne pouvoit souffrir certaines expressions de nos docteurs *qui donnent un peu trop dans la métaphore.* » De ce chef, Gervaise fut vivement rabroué par D. J.-Fr. Clément, dans *L'Histoire litt. de la France*, t. XII, Paris, 1763, pp. 140-142 (repris dans *P. L.*, CLXXVIII, 45-48).

34. Cf. H. Ostlender, *Die Sentenzenbücher der Schule Abaelards*, dans *Theol. Quartalschrift*, t. CXVII, 1936, pp. 208-252. Étude théologique dans *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age*, pp. 170-184.

35. Un léger doute, mais qui n'a pas prévalu, est émis sur ce point, sous forme de question, par le P. de Ghellinck, dans *Rev. d'hist. eccl.*, 1937, p. 366.

36. Seule cette dernière collection est encore inédite : une publication, qui ne semble pas encore avoir vu le jour, en est annoncée depuis longtemps par C. Ottaviano.

37. Abael., *Exp. in epist. ad. Rom.*, II, *P. L.*, CLXXVIII, 833-835.

gral des Epîtres pauliniennes, dont l'inspiration abélardienne saute aux yeux, qui vient d'être découvert dans un manuscrit de Cambridge, et en grande partie déjà publié (38). Il n'est pas peu significatif de constater que le même texte de *Rom.*, III y provoque une semblable digression au service de la même théologie (39).

De modo redemptionis hoc loco videndum est, écrit l'anonyme. Et il concentre aussitôt la somme de ses curiosités autour des thèmes suivants :

> Que fuerit videlicet ratio in hoc redemptionis modo et a quo redempti sumus, quis redemit et cui pretium datum sit.

Sur quoi l'auteur de s'en prendre à la conception courante d'après laquelle, si l'Incarnation eut lieu, c'était *ut, cum in eum* [diabolus] *presumeret qui ab omni peccato erat immunis, id iuris quod in hominem habebat statim amitteret* (40). Doctrine périmée qu'il écarte en ces termes laconiques et résolus : *Sed hos parum, immo nihil penitus dixisse dicimus.*

En effet, ni notre séducteur, à l'entendre, ne pouvait acquérir le moindre empire sur ses victimes — il l'aurait plutôt perdu par ses manœuvres, s'il en avait eu auparavant — ni d'ailleurs il n'a reçu de fait ou seulement voulu recevoir le prix de notre rachat; car la victime offerte pour nous le fut à Dieu et non pas au démon. Au surplus, l'immolation de son Fils était plutôt faite pour irriter le Père céleste et le déterminer à sévir plutôt qu'à pardonner.

Dans cette reprise des principales arguties d'Abélard, notre commentateur dépasse même les rigueurs dialectiques de celui-ci, qui acceptait, au moins par voie de concession, que Satan fût le geôlier ou le bourreau de Dieu : *quod tamen non credimus*, oppose le disciple, *quia qui diabolum cruciat ille idem hominem punit.* En tout cas, même s'il en était ainsi, la thèse adverse ne serait pas plus avancée pour autant; car Dieu pourrait toujours, *diabolo non reclamante*, mettre fin au châtiment de ses détenus en leur faisant remise de leurs péchés *cum placeret.*

Il serait particuièrement intolérable de soumettre l'économie de notre salut, pour cette raison ou pour toute autre, à une nécessité quelconque. Aussi l'exégète anonyme de rappeler, avec saint Au-

---

38. *Commentarius Cantabrigiensis e schola Abaelardi*, t. I, *In epist. ad Rom.*: t. II, *In epist. ad Corint. prim. et sec., ad Galat. et ad Eph.*, édit. Landgraf, Notre-Dame, Indiana, 1937 et 1939.

39. *Ibid.*, t. I, pp. 47-49.

40. On ne manquera pas de noter la circonstance aggravante qui survient en cours de route : «... A cuius servitute et potestate... homo... aliter, ut aiunt, liberari non potuit.»

gustin, qu'il y avait pour Dieu différents moyens de nous racheter parmi lesquels celui qu'il a choisi était seulement *convenientior*. Mais il se trouve d'accord avec l'optimisme métaphysique d'Abélard pour estimer que, dans l'espèce, le « plus convenable » s'imposait : *Unde et Deum, qui summe bonus est, convenientiorem eligere oportuit*.

En fait d'esclavage — et par ce biais nous abordons le côté positif de l'œuvre rédemptrice — il n'y a pas lieu d'en reconnaître d'autre, avec saint Paul, que celui du péché, qui est détruit par l'action victorieuse de l'amour de Dieu dans nos cœurs.

Cujus (redemptionis) ratio hec est ut nos videlicet in dilectionem Dei accenderet et sic a servitute, non dico diaboli, sed peccati nos liberaret. Aliam enim servitutem in homine nescit Apostolus (*Rom.*, VI, 12).

Or, pour allumer en nous cet amour libérateur, il n'est pas de moyen plus efficace que la preuve que Dieu nous a fournie de son éternelle charité en nous donnant son fils et que celui-ci ravive à son tour en acceptant de mourir pour notre salut.

Hoc regnum vel servitutem destruxit Deus per dilectionem Dei in nobis excitatam et accensam per illam summam efficaciam dilectionis quam nobis exhibuit per mortem Filii sui.

Deux textes évangéliques, savoir *Ioan.*, XV, 1 et *Luc*, XII, 49, justifient cette analyse, dont l'auteur est heureux de trouver l'écho dans *Rom.*, V, 5, qu'il explique dans le sens le plus délibérément et le plus exclusivement subjectif.

... Ac si diceret : Propter aliud non est mortuus *nisi* ut suum amorem nobis infunderet et dilataret ea videlicet dilectionis efficacia qua maiorem nemo habet.

Régulièrement, par la suite, les affirmations les plus manifestement dogmatiques de l'Apôtre sont rabattues sur le plan de cette psychologie. Par exemple, *Rom.*, V, 11 :

Vere diffusa est (charitas Dei) quia *non propter aliud* Christus mortuus est nisi propter dilatandam dilectionem in nobis. Quasi dicat : propter nihil aliud nisi ut dilataret in nobis amorem illa summa exhibitione dilectionis (41).

Ou encore *Rom.*, VIII, 3 :

---

41. *Ibid.*, t. 1, p. 69.

« Nam quod ». Ostendit quomodo hec summa nobis sit infusa dilactio per mortem videlicet Filii sui (42).

La réconciliation du monde par la mort du Christ, dont il est question ailleurs (*II Cor.*, V, 19), ne semble pas avoir non plus d'autre signification.

« Reconcilians sibi mundum », quem morte sua in summam dilectionem sibi accendit (43).

Et pas davantage sa mort expiatoire pour nos péchés (*Gal.*, I, 4).

« Pro peccatis nostris », id est peccata nostra tolleret, ut videlicet *per amoren nobis infusum per mortem suam* eriperet nos de presenti seculo nequam (44).

Et l'on dira sans doute que ces interprétations concordantes sont défendables *sensu recto*. Mais n'est-il pas inquiétant d'observer que ce qu'elles ont d'unilatéral ne reçoit jamais de correctif? Force est de conclure que le moralisme sotériologique d'Abélard s'accuse ici en traits d'autant plus saillants que les formules de l'Apôtre sembleraient davantage y répugner.

Cette vitalité de l'école abélardienne sur le terrain de l'exégèse ne devait-elle pas s'affirmer également dans le domaine de la théologie? Deux collections nouvelles naguère éditées par le même docteur Landgraf permettent de mesurer jusqu'à quel point, dans l'une et l'autre de ces disciplines, la fidélité au maître allait de pair (45).

A vrai dire, les *Sententiae Parisienses* nous réservent une certaine déception par le fait que la partie christologique de l'ouvrage n'a « rien à propos de son œuvre rédemptrice » (46), sans qu'on puisse, bien entendu, tirer de ce silence aucune conclusion. Mais la note abélardienne ne laisse pas de s'y refléter indirectement dans l'insistance que l'auteur met à donner comme le principal bienfait de l'Incarnation la *summa dilectio* dont elle est le signe et la source.

---

42. *Ibid.*, p. 102.
43. *Ibid.*, t. II, pp. 292-293.
44. *Ibid.*, p. 344. Cf. *In Eph.*, I, pp. 388-389.
45. A. LANDGRAF, *Ecrits théol. de l'école d'Abélard*, Louvain 1934, où sont réunies, d'après le cod. 18.108 de la B.N., les *Sententie Parisienses* (1139-1141) et l'*Ysagoge in theologiam* (1148-1152).
46. *Ibid.*, introd., p. XXVII.

Primum beneficium (Dei) est illa summa dilectio qua major non est, scilicet quod Deus carnem suscepit et quod obediens fuit usque ad mortem (47).

Où l'on prendra garde que cet « amour souverain » est suffisamment large pour embrasser à la fois celui du Père qui décrète notre salut et celui du Fils qui exécute ce décret. Il y manque sans doute l'assertion exclusive qui réduirait à la donnée psychologique ainsi mise en relief toute l'œuvre du Rédempteur. Mais la voie n'en est pas moins tracée qui peut aisément conduire à ce terme et l'on est d'autant plus en droit de le relever que nulle part n'intervient le moindre élément de compensation (48).

En revanche, l'*Ysagoge in theologiam* nous offre la double surprise d'une sotériologie qui se développe *in extenso* et d'après un tout autre type doctrinal. S'il doit à ses tendances abélardiennes, par ailleurs notoires, le besoin de reprendre une fois de plus la critique des « droits » du démon, « dans la christologie », l'auteur ne s'est pas contenté du motif de l'Incarnation et de la Rédemption assigné par Abélard (49). Manière vraiment un peu trop discrète de dire qu'il y tourne franchement le dos. Et il n'en faut pas davantage pour imposer à l'histoire le devoir de la rattacher à un milieu différent, dont la même période ne laisse pas de multiplier les manifestations.

Cette exception, au demeurant, ne semble faite, suivant la loi du genre, que pour confirmer la règle. Quoi qu'il en soit de ces intentions, il n'y a pas de doute, en effet, qu'Abélard, sous prétexte de réagir contre l'archaïsme dont persistait à faire preuve Anselme de Laon, n'ait abouti à compromettre, sinon involontairement sacrifier, la tradition catholique en manière de Rédemption. En admettant que son œuvre personnelle pût laisser place à un doute sur ce point, le témoignage convergent de ses disciples dirimerait à lui seul la question, puisque, dans l'ensemble, tous s'accordent à ne voir dans le mystère de la croix qu'une bienfaisante leçon de sacrifice et d'amour. A mesure qu'apparaissent en plus grand nombre les œuvres où s'affirme son influence, elles justifient l'impression péjorative de saint Bernard sur une christologie où la portée objective de la mort du Sauveur arrivait à s'effacer devant ses bienfaits d'ordre subjectif.

---

47. *Sent. Paris.*, édition Landgraf, p. 29.

48. Sur deux points de moindre importance l'auteur suit, d'une manière incontestable, la tradition d'Abélard, en professant que, dans le choix de ses plans, Dieu est tenu à la loi du meilleur (pp. 23-24) et de même sur le mérite du Christ, en subordonnant toute la valeur de ses œuvres à la considération de sa bonne volonté (p. 33).

49. A. Landgraf, *Écrits théol. de l'école d'Abélard*, introd., p. I.

III. — École de saint Anselme de Cantorbéry : Filiation directe.

Pendant que s'opposaient ainsi l'école hyperconservatrice d'Anselme de Laon et le groupe novateur issu d'Abélard, d'autres s'appliquaient à suivre une « *via media* » qui dominerait aussi bien les timidités de ceux-là que les témérités de ceux-ci. A vrai dire, il ne s'agit plus ici d'une école proprement dite aux cadres précis, au programme déterminé, mais d'un ensemble flottant à travers lequel une docilité plus ou moins complète aux suggestions du *Cur Deus homo* crée, sur l'essentiel de la théologie rédemptrice, des coïncidences assez marquées pour traduire une communauté de vues ou une volonté d'imitation. Vaste courant aux manifestations diverses, où l'on voit peu à peu la sotériologie chrétienne s'orienter vers ses formes actuelles par les chemins que le grand docteur de Cantorbéry lui avait tracés.

Une légende invétérée qui se perpétue depuis Chr. Baur et à laquelle J. Turmel, bien entendu, ne s'est pas privé de faire écho (50), voudrait que l'influence de saint Anselme ait subi une assez longue éclipse. Née à une époque où l'on ne connaissait encore du XIIe siècle que les chefs de file, cette simplification tendancieuse ne pouvait déjà plus se soutenir devant les démentis que lui infligent, d'un jour à l'autre, les recherches croissantes de l'érudition. Aux matériaux réunis dans ce sens (51), d'autres se sont naguère ajoutés, qu'il importe de recueillir.

En dehors même des thèmes propres à saint Anselme, il n'est pas rare de saisir, dès le début du XIIe siècle, à l'état pour ainsi dire latent, l'action lointaine de sa dialectique et comme le souffle de son esprit. C'est ainsi que l'historien protestant R. Seeberg y rattache avec raison la théologie traditionnelle du sacrifice, quand elle s'accompagne de formules, même assez générales, qui tendent à en marquer la raison d'être ou la valeur (52).

Saint Bernard, par exemple, en vue de montrer qu'elle réalise toutes les conditions d'un *efficax sacrificium*, disait de la sainte victime immolée sur la croix :

> Ea nimirum hostia, sicut sola prodesse potuit, sic sola suffecit (53).

---

50. Dans *Hist. des dogmes*, t. I, Paris, 1931, pp. 426-427.
51. Voir *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age*, pp. 133-169.
52. Cf. R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. III, Leipzig, 1913, pp. 225 et 233.
53. Bernard, *In dom. Palm.*, *Sermon* III, 3, *P. L.*, CLXXXIII, 261. Cf. *In feria IV hebd. s.: De passione Domini*, 7, *ibid.*, col. 266.

Or les expressions de ce genre ne se comptent pas. *Sufficiens hostia et pretium fuit*, lit-on dans les *Sententiae divinitatis* (54). Et chez Odon d'Ourscamp : *sufficiens hostia* (55). Quand bien même cette préoccupation équivalente ne porterait pas en elle-même la trace de son origine, on se souviendra que Boson résumait en ces termes la doctrine de son maître :

Vitam autem hujus hominis tam sublimem, tam pretiosam apertissime probasti ut *sufficere* possit ad solvendum quod pro peccatis totius mundi debetur (56).

Plus massive, sinon plus certaine, est la preuve quand la convergence doctrinale se traduit par l'usage du vocabulaire anselmien. D'aucuns, il est vrai, n'en retiennent que le « mérite ». Ainsi les *Sententiae divinitatis* (1141-1148) (57), qui en cela préludent à la manière de Pierre Lombard Mais la signification en est si peu douteuse qu'en dépit de leurs préjugés confessionnels, il arrive à des critiques protestants d'y voir pratiquement un synonyme de la « satisfaction » (58).

Cette dernière catégorie n'en reste pas moins la formule spécifique et en quelque sorte la signature de l'archevêque de Cantorbéry. Or l'histoire permet d'en constater l'expansion rapide non moins qu'irrésistible sans le moindre essai d'opposition. Or, il est évident que l'emploi d'un terme, surtout quand il est aussi technique et aussi neuf, ne saurait aller sans une assimilation, au moins élémentaire, de l'idée qu'il exprimait.

Amorcée du vivant de saint Anselme par la conférence d'Odon de Cambrai aux moines de Fémy (1105), cette diffusion progressive de la satisfaction ne fait que s'accentuer à la génération suivante avec les Hermann de Tournai, les Hildebert de Lavardin, les Honorius d'Autun, les Guibert de Nogent dont les témoignages étaient déjà sous les yeux de tous. Vers la même époque se placent dorénavant le *Libellus* pseudo-anselmien dont le P. Druwé (1933) a voulu faire une œuvre authentique du maître et qui en est seulement la

---

54. Ed. Geyer, Munster-en-W., 1909, p. 88*. Cf. p. 71* : « Sufficiens pretium ».
55. Cité par A. Landgraf, dans *Scholastik*, t. IX, pp. 218-220.
56. Anselm. *Cur Deus homo*, II, 18, *P. L.*, CLVIII, 425. Sans préjudice des attaches que fournit la tradition plus ancienne : cf. Raban Maur, *In Hebr.*, X, *P. L.*, CXII, 780 : « in Christo semel oblata est *hostia ad salutem sempiternam potens* ».
57. Edit. Geyer, IV, 111, 3, p. 79*.
58. Ainsi H. Schultz : *Der sittliche Begriff des Verdienstes* dans *Theol. Studien und Kritiken*, t. LXVII, 1894, pp. 269-270. Anachronisme, à n'en pas douter, mais significatif.

reprise personnelle dans le style de la chaire (59), puis le poème eucharistique de Pierre le Peintre, communément reporté par une erreur des Bénédictins jusqu'à la fin du XII[e] siècle et qui, en réalité, appartient au commencement. L'un et l'autre de ces ouvrages sont, en effet, réunis dans le célèbre *Liber floridus* (1120) du chanoine Lambert de Saint-Omer (60), où l'on voit que la théologie spéciale du *Cur Deus homo* était déjà, non seulement connue, mais largement suivie dès le quart de siècle qui en vit la publication, soit moins de dix ans peut-être après la mort de son auteur. Il n'est pas jusqu'à la critique dirigée par Roscelin, antérieurement au concile de Soissons (1121), contre la thèse anselmienne de la nécessité de l'Incarnation qui n'en indique le rayonnement (61).

Et l'on objectera peut-être que ces divers témoins sont d'une médiocre notoriété. Mais leur principale importance n'est-elle pas ici d'ordre collectif? En raison de leur obscurité même, ils sont la preuve de la faveur croissante que la sotériologie anselmienne commence à rencontrer de bonne heure jusque dans les couches les plus communes de la pensée médiévale et par là constituent devant l'histoire les premiers anneaux de la chaîne qui aboutit aux grands Victorins.

Ce mouvement ne fit, par la suite, que s'accentuer. Les indices qu'il était loisible à chacun d'en repérer à travers les œuvres imprimées des mystiques ou des théologiens (62) viennent d'obtenir les confirmations de deux textes inédits.

A une époque où si souvent l'admiration pour les maîtres inspirait à leurs disciples de grouper leurs « sentences », quand ils ne l'avaient fait eux-mêmes, sur l'ensemble de la loi chrétienne, il serait presque étonnant que, pour humble soit-il, ce genre d'hommage eût manqué à saint Anselme de Cantorbéry. De fait, un « *compendium* systématique » tiré des œuvres anselmiennes est signalé par le P. Weisweiler parmi les fonds manuscrits de Bamberg (63) et la doctrine de la Rédemption y est représentée par de larges citations du *Cur Deus homo* (64)? Cette « première » collection fut-elle suivie

---

59. Cf. *Rev. des sc. relig.*, t. XIV, 1934, pp. 320-369; t. XVI, 1936, pp. 1-32.

60. Voir E. Amann, art. *Pierre le Peintre* dans *Dict. théol. cath.*, t. XII, col. 2036-2038, d'après M. Manitius, *Gesch. der lat. Liter. des M. As.*, t. III, pp. 877-883.

61. Cf. *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age*, p. 474.

62. *Ibid.*, app. III, pp. 389-408.

63. H. Weisweiler, *Das erste systematische Kompendium aus den Werken Anselms von Canterbury* dans *Rev. Bénéd.*, t. L, 1938, pp. 208-221. D'après le *Cod. Patr.* 47 (Q. VI, 40) que l'auteur fait remonter au XII[e] siècle sans autre précision.

64. Savoir I, 8-10, fol. 45 (p. 211); II, 18-19, fol. 63-64 (pp. 212-219). L'auteur, en terminant son inventaire (p. 221), ne manque pas de souligner l'intérêt de ce recueil pour mesurer la place d'Anselme dans la formation de la scolastique.

d'autres? Toujours est-il qu'en traduisant l'estime que les milieux théologiens portaient dès ce moment au dernier des Pères, elle ne pouvait que l'augmenter.

Plus considérable et moins impersonnel est le traité manuscrit de l'Incarnation dont nous devons la connaissance à D. Wilmart (65). L'auteur en serait un moine du Bec, qui s'appelait peut-être Nicolas, dot la carrière se placerait vers le milieu du XIIe siècle. Il se propose de montrer *qua causa et ratione atque necessitate tam mira et tam magnifica res sit effecta ut Deus homo fieri sit dignatus* (fol. 29 v°). Ce qui est exactement la question de principe qu'Anselme avait pour but de traiter.

Mais la réponse ne survient ici qu'après de longs préliminaires où nous sommes tout d'abord éclairés sur la création des anges, puis de l'homme, sur les modalités et les conséquences de la chute qui laissait le genre humain sous le coup d'un inexorable *debitum satisfaciendi* (fol. 34, v°). De cette charge nous ne sommes délivrés que par la médiation du Christ : ce que la foi nous enseigne, l'auteur croit pouvoir le justifier devant la raison. Et il ne serait même pas besoin de rencontrer, au cours de cette analyse (fol. 47), un renvoi à l'archevêque de Cantorbéry, tellement fond et forme en accusent la provenance en traits saillants.

Après avoir rapidement exposé — non sans force digressions — pourquoi l'homme fut racheté tandis que les anges déchus ne le furent pas (fol. 37), l'anonyme commence par établir la nécessité rationnelle d'une satisfaction, et d'une satisfaction *secundum mensuram peccati* qui lui paraît seule convenir tant au « poids » du péché qu'à la réhabilitation du pécheur (fol. 39) pour aboutir à l'alternative devant laquelle Dieu se trouve placé : *Necesse est ergo aut ablatus honor solvatur aut poena sequatur* (fol. 40 v°).

Mais cette satisfaction nécessaire, le pécheur est incapable de la fournir *ad aequalitatem* (fol. 41). Par ailleurs, la sagesse divine ne s'en doit pas moins à elle-même de faire aboutir ses plans : *Omnino necesse est ut de humana natura quod incoepit perficiat* (fol. 44 v°). Ce qui nous mène droit à l'Incarnation dont les diverses circonstances rapportées par l'Evangile se laissent également expliquer.

Une semblable méthode permet enfin de comprendre *Quantum valuerit mors eius humano generi* (fol. 55 v°). Innocent de tout pé-

65. Dans *Rev. Bénéd.*, t. XLIV, 1932, pp. 22-23, d'après le *Codex lat.* 2342, fol. 29-37, dont l'auteur fait une description minutieuse et donne l'analyse détaillée, avec référence exacte à ses emprunts. La publication intégrale du texte devrait bien tenter quelque jeune travailleur.

ché, le Christ n'était pas tenu de mourir et, à ce titre, pouvait donner à Dieu sa vie pour nous *ex libera voluntate*. Don suffisamment précieux pour surpasser *in infinitum* le montant de toutes nos dettes et dont le mérite est reporté sur nous par la bonté de son Père qui ne peut rien lui refuser (fol. 56).

En résumant *per summa capita* cette exposition de l'auteur, n'est-ce pas l'architecture essentielle du *Cur Deus homo* qu'on vient ainsi de rappeler? Identité de thèse entre le maître et le disciple dont la suite normale est une perpétuelle identité dans l'expression. Avec ses prémisses et toutes ses conclusions, c'est une large partie de son texte que notre anonyme emprunte à son guide préféré. De telle sorte que, pour un bon tiers, ce traité n'est qu'un centon de morceaux anselmiens, mais où ne se révèle pas moins un auteur qui sait choisir à propos, grouper à sa manière et prolonger à l'occasion les extraits dont il aime s'enrichir.

D'autres *auctoritates*, il est vrai, interviennent dans sa trame, où des citations parfois très amples de saint Augustin, de saint Ambroise ou de saint Grégoire, accompagnent les emprunts faits à l'archevêque de Cantorbéry. Eclectisme qui ne laisse pas d'entraîner un certain flottement : la christologie démonocentrique des Pères y affleure de ce chef, à maintes reprises (66), au milieu d'un sol compact où la doctrine de la satisfaction qui tend à l'éliminer apparaît en couches profondes et pour ainsi dire de toutes parts. Ce qui indique, à n'en pas douter, un auteur de modeste envergure et peu capable de dominer l'ensemble du problème auquel il touche, mais qui n'en confirme pas moins, après bien d'autres, l'expansion toujours plus étendue que la sotériologie anselmienne était dès lors en train de recevoir.

IV. — ECOLE DE SAINT ANSELME DE CANTORBÉRY : INFILTRATION DANS LES ÉCOLES VOISINES.

Il n'est pas jusqu'aux groupes rivaux décrits en premier lieu dont parfois quelques représentants ne se montrent accessibles à l'influence du *Cur Deus homo*. La plasticité bien connue dont la pensée théologique faisait encore preuve à cette époque permet d'admettre sans trop de surprise l'éventualité de ces sortes de contamina-

---

66. Par exemple fol. 42-43 (droit du démon sur nous, justement ruiné par l'abus qu'il a fait de son pouvoir, d'après saint Augustin) ; fol. 48-49 (piège de l'Incarnation d'après saint Grégoire et saint Léon le Grand).

tions : un certain nombre de documents contemporains en attestent la réalité.

Dans l'école de Laon, c'est un fait que l'habituelle fermeté de ses postulats fondamentaux n'allait pas toujours jusqu'à interdire certains accommodements que la stricte logique n'eût guère autorisés. N'est-il pas souverainement curieux, par exemple, au point de vue simplement littéraire, de prendre garde que, justement pour exposer cette vue archaïque du plan divin à laquelle il conserve ses préférences, Raoul en personne ait cru devoir s'emparer des termes dans lesquels l'archevêque de Cantorbéry en avait synthétisé la formule en vue de l'écarter? La seule originalité de son texte est de répondre oui là où ce dernier avait dit non (67). Etait-ce une manière subtile de donner le change au lecteur inattentif? Ou seulement d'assurer à sa critique, sous cette forme discrète qu'affectaient alors les dicussions, la garantie de l'objectivité? Mais il va de soi que cet emprunt matériel est tout le contraire d'un hommage doctrinal.

Ailleurs inversement, c'est sur le fond des choses qu'on voit se produire la combinaison. Le *ms. lat. Clm. 23440* de la bibliothèque de Munich en fournit un parfait spécimen, où sont juxtaposés, à la distance de quelques pages, deux collections signalées comme remarquables entre toutes par les spécialistes et qu'on disait particulièrement faites pour caractériser le double courant « archaïque » et « mélangé » qu'on a cru pouvoir distinguer dans la sotériologie de l'école en présence du *Cur Deus homo* (68), savoir la petite somme *Deus de cuius principio et fine tacetur* (fol. 76-87) tout entière conçue dans le plus pur style augustinien et une seconde : *Prima rerum origo et causa omnium Deus* (fol. 92-126) d'un style absolument différent, qui reproduit elle-même un semblable dualisme dans son propre sein.

Sans doute n'y a-t-il pas à faire grand état du voisinage dans le même manuscrit de deux collections aussi différentes. Car le fait peut fort bien n'être dû qu'à un raccroc de copie sans autre portée. Il n'en atteste pas moins, à sa façon, la diversité des matériaux en présence desquels se trouvaient alors les compilateurs.

Tout à fait représentative est, au contraire, la somme *Prima rerum origo* (69), qui, dans le cadre commun à l'école de Laon, ne laisse

---

67. Voir *D'un singulier emprunt à saint Anselme chez Raoul de Laon* (d'après *Sent. excerpt.*, édit. Lefèvre, Evreux, 1895, pp. 45-46), dans *Rev. des sc. relig.*, t. XVI, pp. 344-346.

68. Cf. *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age*, pp. 236-246, où d'ailleurs le cas reste imparfaitement débrouillé en raison de l'état précaire où se trouvait alors la connaissance des sources. On tiendra compte des compléments et rectifications qui surviennent plus bas, pp. 475-477.

69. Editée une première fois par le P. Weisweiler dans *Rech. de théol. anc. et méd.*, t. V,

pas d'offrir une allure suffisamment originale, au point d'y faire entrer des thèmes qui la dépassent de beaucoup et reflètent une tout autre inspiration. Le cas vaut d'être tiré au clair.

On y relève tout d'abord (fol. 115 r° - 118 v°) les développements familiers aux théologiens de Laon, où fréquentes sont les rencontres avec le pseudo-Bède, sur les « droits » du démon et la voie de « justice » que Dieu suivit à son endroit en lui opposant un membre de la famille humaine, sur lequel, au demeurant, il se permit un abus de pouvoir qui lui valut une juste condamnation. Jusque-là, rien que du banal (70).

Mais l'horizon théologique change tout d'un coup, lorsque à ce « merveilleux rachat » on voit associé le « mérite singulier » du Rédempteur qui seul nous remet en grâce avec Dieu. Car, d'expliquer l'auteur, c'est avec lui qu'il fallait d'abord nous réconcilier : faute de quoi, la *redemptio* ne nous servirait de rien.

Quia Deo Patri displicebamus, non prodesset nobis eius redemptio nisi nobis peccatorum nostrorum daretur remissio.

A cette double fin, le sacrifice du Christ a simultanément pourvu.

Sicut ergo sanguis ejus hosti fuit redemptionis pretium, sic Patri placationis sacrificium.

Et ces données scripturaires de se couler aussitôt dans le moule anselmien (fol. 118-118).

Sic pro nobis per omnia Patri satisfaciens in carne, nobis indignis *sua satisfactione*, quantum ad se iuste, quantum ad nos pie Patrem ad misericordiam flexit.

On doit même à l'auteur une anticipation notable sur les formules d'un avenir encore lointain, quand, après avoir présenté le corps du Sauveur comme une *caro omnis carnis vicaria*, il nous montre en sa personne le représentant de notre nature qui voulut se substituer à nous devant son Père.

---

pp. 235-274, elle a naturellement trouvé place dans *Das Schrifttum*, où le morceau qui nous concerne se lit pp. 338-342. Une édition spéciale en est préparée par D. Boon. La partie finale se trouve également dans *Clm*. 14.834, fol. 115-127.

70. Cette partie archaïque a subsisté isolément dans *Cod. Bamb. Patr.* 93, fol. 100-101. Voir *Scholastik*, t. IX, 1934, p. 207, n. 25, où les titres des chapitres sont publiés par Landgraf.

Quae etiam dum Patri per omnia benefaciendo complacuit, comparticipem suam omnem humanam naturam, cuius vice Patri obaudierat et militaverat, singulari hoc suo merito reconciliavit. Unde et sacrificium Patri pro nobis dicitur esse, quia, ad modum hostie pro peccato immolate, delictorum veniam et Dei gratiam nobis meruit impetrare.

Sans méconnaître la pauvreté logique de cette humble synthèse, elle n'en manifeste pas moins l'intention de souder tant bien que mal à la notion traditionnelle de sacrifice expiatoire les catégories nouvelles de mérite et de satisfaction, c'est-à-dire l'apport le plus neuf du *Cur Deus homo*. Or on a vu que cet appel à la sotériologie anselmienne suit et prolonge jusqu'à ne faire avec elle qu'un seul bloc — artificiel, à n'en pas douter, mais continu — celle qui se survivait encore sur les antiques bases de la « justice » rendue au démon (71).

C'est ainsi que l'école de Laon tente ici d'associer le double héritage de saint Anselme et de saint Augustin. Que le résultat n'en fût pas très consistant, d'accord : la vitalité du principe anselmien s'y montre d'autant mieux que sa puissance de pénétration, dans l'espèce, atteint un milieu que tout semblait devoir lui fermer.

Un phénomène du même ordre, à la dualité des sources près, se vérifie dans les *Sententiae Berolinenses* (72). Alors que tous ses traits généraux le rattachent à l'école de Laon, cette petite collection s'en distingue par la sotériologie qui s'y trouve contenue. L'auteur, en effet, se propose de résoudre, entre autres, la question *Cur Deus factus sit homo* (73). Formule tout anselmienne dont le caractère n'est pas démenti par la réponse qu'elle reçoit.

Primus homo iustus et sanctus creatus est. Sed ipse vitio depravatus forifecit creatori suo. *Necessarium* igitur fuit ut ille qui forifecerat creatori emendaret.

Sed ipse pro se *satisfacere* non poterat. Alius itaque non poterat hominem lapsum nisi Deus homo factus restaurare, quia nec angelus nec quilibet alius.

Necessario igitur Deus homo factus est, ut qui in sui natura non poterat quod debebat, esset in persona qui posset. Ecce diximus cur Deus homo factus.

Assurément le schématisme démonstratif est ici réduit à sa plus simple expression. Mais comment ne pas voir que la doctrine de l'ar-

71. Rien ne laisse entendre que l'éditeur ait pris garde à cette flagrante dualité.
72. Éd. F. Stegmueller, dans *Rech. de théol. anc. et méd.*, t. XI, 1939, pp. 33-61.
73. *Ibid.*, pp. 40-41.

chevêque de Cantorbéry en fait évidemment tous les frais? Autour du concept de satisfaction qui en forme l'axe, l'auteur anonyme, au moyen d'une dialectique analogue, s'efforce de tendre un semblable lien de nécessité aux termes duquel le postulat de l'impuissance humaine arrive à postuler, pour l'acquittement de notre dette, l'avènement de l'Homme-Dieu.

Chez ce théologien qui reste d'ailleurs le disciple d'Anselme de Laon, non seulement la sotériologie populaire de son maître n'apparaît plus, mais c'est à la théologie rationnelle de son glorieux homonyme qu'il s'adresse pour la remplacer. Le renversement des perspectives doctrinales ne saurait être plus complet.

De son côté, l'école d'Abélard nous réserve de semblables constatations. Profonde est, à cet égard, la différence entre les deux sommes nouvelles révélées par le docteur Landgraf. Tandis que la sotériologie fait presque entièrement défaut dans les *Sententiae Parisienses*, mais reste de type abélardien, ainsi qu'on l'a vu ci-dessus, l'*Ysagoge in theologiam* en contient un exposé aussi étendu que personnel, dont l'éditeur a relevé que saint Anselme est une des sources (74). Et l'on va voir avec quelle abondance l'auteur y a su puiser.

Quare necessaria expiatio, commence par se demander (75). La réponse à cette question préalable tient dans l'alternative anselmienne.

Poenam autem vel satisfactionem... culpam sequi irrefragabiles convincunt rationes

C'est que le péché a pour caractère essentiel de porter atteinte à l'honneur divin.

Quis nesciat creaturam dum peccat, quantum in se est, debito honore, id est propriae voluntatis subiectione, creatorem privare?

A l'encontre des *oppositiones Iudaeorum* sont ensuite développées les *rationes Incarnationis* (76), où l'auteur commence par classer à sa manière les solutions en cours.

---

74. A. LANDGRAF, *Ecrits théol. de l'école d'Abélard*, introd., p. LII. Il est d'autant plus surprenant de constater que l'auteur s'abstient, par la suite, de toute référence au *Cur Deus homo*, alors qu'il multiplie les renvois comparatifs à l'œuvre abélardienne.

75. *Ysagoge*, I, éd. Landgraf, pp. 124-126.

76. *Ibid.*, pp. 158-162. En imprimant à son *Cur Deus homo* cette orientation anti-juive, l'auteur ne donnerait-il pas raison à la conjecture émise autrefois par Dom J. Van der Plas? Cf. *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age*, études et documents, pp. 343-347. Mais il faudrait d'autres cas pour être en droit de généraliser la conclusion.

Sunt qui astruant morte Ihesu hominem a diabolo redemptum; alii ab ira Dei, alii a peccato.

La première de ces réponses lui fournit l'occasion de reprendre les critiques d'Abélard contre les « droits » du démon et d'éliminer même, à ce propos, la théorie usuelle qui en exprime la ruine par l'abus qu'il fit de son pouvoir et qui ne serait, à ses yeux, qu'une plaisanterie : *potius cavillatio quam ratio*.

Pas davantage il ne saurait admettre que nous soyons rachetés de la colère divine. Conception qui lui paraît comporter une sorte d'expiation pénale, dont un argument *ad hominem* démontre la fragilité.

Si Adae inobedientia mortem Filii Dei *ad satisfactionem* sui necessario exigebat, quam expiationem scelus in eius nece commissum deposcit?

Une fois ces deux explications ainsi écartées du débat, il reste que l'Incarnation se justifie par l'analyse du péché (77). Car la satisfaction de nos fautes réclamait à la fois un Rédempteur qui appartînt à la famille humaine et qui la dépassât en dignité, donc un Homme-Dieu.

L'œuvre du Christ tient au mérite qui lui est inhérent et cette valeur méritoire s'explique elle-même par la qualité de la victime qui s'offrit à Dieu en acceptant de mourir *pro iustitia* (78). Inutilisables pour lui-même, qui n'avait besoin de rien, ces mérites du Fils de Dieu sont ensuite normalement reportés sur nous (79).

Rien ne manque, on le voit, à la chaîne dialectique suivant laquelle se déroule en bon ordre la synthèse sotériologique de l'auteur. Et il est non moins visible que c'est à la doctrine anselmienne qu'en sont pris, l'un après l'autre, tous les anneaux successifs. Il est vrai que, si le concept de satisfaction en formait la base anthropologique, il n'est plus appliqué à l'œuvre du Christ, qui s'entend ici d'un mérite en vue de réaliser notre *expiatio*. Mais ce dernier terme, plutôt rare dans la langue médiévale, n'est-il pas un synonyme de la *satisfactio* et qui joue un rôle équivalent? Cette minime nuance de vocabulaire ne saurait, en tout cas, donner le change sur le fond, où l'influence de saint Anselme coule à pleins bords, et sous une forme

---

77. Cf. *Ibid.*, V, p. 176 : « oportuit reconciliantem personam *per idem valens* tot perditos redimere ».
78. *Ibid.*, II, pp. 172-177.
79. *Ibid.*, pp. 178-179.

d'autant plus significative qu'elle y prend le caractère d'une adaptation relativement originale, au lieu de se ramener platement à une imitation ou à un résumé.

Sur une moindre proportion, mais suivant une ligne identique, Robert de Melun présente le même cas d'hybridation sur un fond abélardien.

On savait déjà que l'auteur, en expliquant le texte de *Rom.*, III, 22, y glisse toute la doctrine d'Abélard sur la Rédemption sous sa double forme négative et positive. D'une part, il s'attarde à la critique des « droits » du démon, qu'il entend au sens le plus épais d'une rançon qui lui serait payée, pour y substituer le rachat métaphysique offert à Dieu *per similitudinem*, tandis que, d'autre part, pour exprimer l'œuvre rédemptrice du Christ, il semble ne faire entrer en ligne que la leçon d'amour qui nous est donnée par là (80). Ce qui ne l'empêche pas d'appliquer par ailleurs au mystère de la croix les catégories du mérite et de la satisfaction. Mais, jusqu'à ce jour, c'est dans un autre de ses ouvrages, savoir les *Sentences* encore inédites, qu'il fallait découvrir la preuve de ce complément ou de ce correctif (81).

Pour significative que fût déjà l'attestation de ce dualisme théologique, il est, sans conteste, plus révélateur de le rencontrer au cours de deux pages voisines dans le même traité. Il était réservé à la récente édition critique de ses questions de l'Epître aux Romains (82) de nous fournir ce précieux document. En effet, le développement sur l'exemple efficace d'amour et d'humilité que nous donne la mort du Christ — et qui permet de comprendre à quel point était concevable ce moyen choisi par Dieu pour notre salut (83) — s'y prolonge désormais par un autre où s'affirme la valeur objective du sacrifice de la croix.

Meruit etiam morte sua Christus ut qui adheserint ei fide et dilectione et in hoc perseverantes fuerint, aditus regni eius eis patescat et quod merita nostra minus possunt *meritum ipsius* suppleat.

Efficit etiam in nobis fidem, dilectionem et humilitatem. Sicut enim in duobus erat offensa hominis, ita et morte sua sufficienter de duobus *sa-*

---

80. Voir *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age*, pp. 232-237 et app. I, p. 299.
81. *Ibid.*, pp. 393-394 et 407.
82. R.-M. MARTIN, *O. P.*, *Œuvres de Robert de Melun*, t. II : *Questiones* [*theologicae*] *de Epistolis Pauli*, Louvain, 1938, pp. 60-67. [Le tome III, Sententie, vol. I, Louvain, 1947, en est encore à la Trinité.
83. « Texte qui reproduit une théorie d'Abélard », de remarquer avec raison l'éditeur (note, p. 63). Mais les lignes qui suivent ne semblent réveiller aucune réminiscence dans son esprit. F. C.

tisfecit, id est de contemptu et damno : de contemptu quia contra inobedientiam obediens fuit, de damno quia pro subtracto servo meliorem reddidit (84).

On ne saurait prêter une trop grande attention à l'architecture de ce passage. L'inspiration abélardienne ne s'y révèle pas seulement, comme l'a bien vu le P. Martin, dans l'ensemble de la digression exégético-polémique où il est inséré : à son tour, la première partie de ce texte additionnel, celle dès lors par laquelle il se relie à son contexte immédiat, trahit la même origine. Un peu plus loin, au cours de son commentaire, c'est en effet, l'écolâtre de la montagne Sainte-Geneviève, qui présente en ces termes l'œuvre du Sauveur :

... ut eos qui sub Lege erant... redimeret et quod in nostris non erat meritis ex suis suppleret (85).

Mais ce mot fugitif d'Abélard sur le « mérite » du Christ mène son disciple beaucoup plus loin puisque par une association logique où n'intervient aucun emprunt littéraire, il en vient à parler également de « satisfaction ». Si cette dernière catégorie ne reparaît plus dans ses *Questiones,* le « mérite » s'y retrouve plus bas (86). Quant à la satisfaction, au lieu d'être affirmée, elle y fait l'objet d'une brève mais substantielle analyse, où l'action réparatrice du Sauveur à l'égard de l'honneur divin se double d'une œuvre positive en vue d'offrir à Dieu la compensation d'une humanité plus digne qu'auparavant.

C'est ainsi qu'une fois encore les deux concepts les plus spécifiquement propres à la sotériologie de saint Anselme en arrivent à voisiner sans heurt chez un théologien exégète qui se plaît du reste à retenir le plus qu'il peut des thèses d'Abélard (87). Et il faut main-

---

84. *Ibid.*, p. 64. Il se rencontre justement que ce morceau ne figure pas dans les *ms. lat.* 1977 de la B. N., qui était l'unique source de notre précédente exposition. Le P. Martin le rétablit d'après d'autres témoins dont il n'y a pas lieu de suspecter la valeur.

85. ABAEL., *Exposit. in epist. ad Rom.*, II, *P. L.*, t. CLXXVIII, 865. Aussi bien ce passage est-il un de ceux auxquels se réfèrent avec le moins d'invraisemblance les apologistes qui ont cru pouvoir défendre son orthodoxie. Cf. *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age*, pp. 120-122.

86. *In II Cor.*, V, 19, édit. Martin, p. 238 : « Eius mors hoc *promeruit* ut per ipsam omnes salvarentur... Sufficiens enim fuit ad omnium salutem. » Cf. *In Phil.*, II, 8, pp. 257-258, où il conteste d'ailleurs que le Christ ait mérité pour lui-même quoi que ce soit : « Concedendum tamen est ipsum hominem [Christum] per omnia opera sua *meruisse non sibi sed nobis.* Per mortem enim suam nobis introitum ianue celestis meruit. » De même *In Rom.*, V, 19, pp. 90-92.

87. Après avoir constaté dans ce commentaire l'influence générale d'Abélard, le P. Martin mentionne avec raison, *op. cit.*, introd., p. XL-XLI, que, « sur les fins de l'Incarnation », on y relève les corrections ou compléments nécessaires. Mais l'auteur croit pouvoir rendre compte

tenant se souvenir que la même thèse en apparence paradoxale s'est également présentée par deux fois dans l'école de Laon.

Bien que relativement isolés, des faits de ce genre ne sont-ils point assez nombreux et assez clairs pour être suggestifs? Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'ils prouvent la puissance du courant anselmien dès le tournant — car il s'agit de témoins à peu près contemporains — du demi-siècle qui le vit se créer. Et s'il n'était déjà pas indifférent d'en constater à maints indices l'influence paisible et de plus en plus générale en terrain neutre, *a fortiori* lorsqu'on le voit étendre ses conquêtes dans des milieux que toutes leurs attaches reliaient à des enseignements rivaux, il n'est pas téméraire de conclure que son triomphe définitif est dès lors inscrit dans les perspectives du proche avenir.

Il n'y a donc pas seulement une satisfaction de curiosité bibliographique à explorer les sources que les médiévistes ne cessent pas de mettre à notre disposition sur le mouvement de la sotériologie chrétienne au XIIe siècle. Si elles ne modifient pas d'une manière essentielle ce que l'on pouvait déjà savoir de la physionomie des écoles ou tendances qui se partageaient les intelligences à cette époque de transition, elles achèvent d'en fixer les contours et jettent quelques lumières de plus sur le sens de leur développement ultérieur. En faut-il davantage aux historiens de la scolastique naissante, qui marque ici l'avènement d'une systématisation dont toute la théologie moderne est issue, pour leur faire un devoir de n'en pas négliger l'appoint?

---

de ce fait par son « estime pour l'école de Laon ». De telle sorte que l'ouvrage représenterait une « heureuse alliance des deux » (*ibid.*, p. XLI), tandis qu'il reste insensible à sa dépendance par rapport à l'archevêque de Cantorbéry. On ne saurait être moins exact.

Cependant, il ne laisse pas de redresser au passage (p. 61), comme nous l'avions fait nous-même, *op. cit.*, p. 234, l'erreur grossière du commentateur qui se montre assez inattentif pour imputer à saint Anselme, non sans quelque surprise — *dicunt quidem, ut Anselmus ille Cantuariensis et ceteri* — la sotériologie démonocentrique dont il fut, au contraire, le premier à faire le procès.

Provoquée par un texte de Malebranche et soutenue par l'un de ses plus fervents disciples, le bénédictin Dom François Lamy (1636-1711), cette controverse n'eut-elle pas le rare honneur d'être soumise à l'arbitrage de Bossuet? Circonstance qui lui vaut de se présenter avec une documentation aussi abondante qu'accessible à tous (2). De telle sorte que les théologiens seraient impardonnables d'ignorer ce petit épisode ou de n'en pas recueillir les leçons.

I. Origine du débat

Au rapport de Dom Fr. Lamy, l'affaire aurait débuté comme il suit, dans les derniers jours de 1687 :

Une personne ayant fait depuis peu, en bonne compagnie, la lecture d'une lettre où on lui apprenait que le ministre Jurieu traitait de paradoxe cette proposition de l'auteur de la *Recherche de la vérité* (savoir Malebranche) que *Jésus-Christ supplée ou ajoute à la satisfaction que les damnés font à la justice divine pour leurs péchés*, chacun prit parti diversement, les uns pour l'hérétique, les autres pour le catholique.

Un de ceux-ci s'apercevant qu'on prenait cette proposition en des sens outrés, fort éloignés de l'esprit de son auteur, crut que, pour la faire recevoir plus agréablement, il n'y avait qu'à la proposer avec un peu plus d'étendue et à la prouver par un seul raisonnement.

En effet, il arriva que cette proposition raisonnée ramena un peu les esprits de ceux qui en étaient les plus éloignés. Cependant, un de ceux-ci persistant à la combattre, on prit le parti de l'envoyer à M. l'Evêque de Meaux et de lui en demander son sentiment.

Il n'y a pas de doute que cet exégète conciliant, ici modestement désigné à la troisième personne, au lieu d'un tiers quelconque, ne soit le P. Lamy lui-même, qui, d'une part, avait pour Malebranche un véritable culte, entretenu par un commerce épistolaire des plus assidus, tandis que, de l'autre, son séjour dans la région de Meaux — (après avoir été moine à Saint-Faron au sein même de la ville

---

2. D. Lamy avait cru devoir composer sur ce point un recueil documentaire intitulé : *Histoire d'une contestation excitée depuis peu sur les satisfactions de Jésus-Christ*. Aujourd'hui perdu, ce manuscrit est analysé dans D. Tassin, dans son *Histoire littéraire des Bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur*, Bruxelles, 1770, p. 365, et les renseignements historiques ainsi que les pièces originales qu'il contenait en furent utilisés par tous les éditeurs successifs de la correspondance de Bossuet depuis D. Déforis (t. X, pp. 9-48) jusqu'à Urbain-Levesque, t. III, Paris, 1910, nos 456-462, pp. 456-494 et appendice V, pp. 560-563, d'après qui nous les citerons à notre tour, en y joignant les matériaux complémentaires publiés dans J. Vidgrain, Malebranche : *Fragments philosophiques inédits et correspondance*, Paris, s. d. [1923] p. 896.

Provoquée par un texte de Malebranche et soutenue par l'un de ses plus fervents disciples, le bénédictin Dom François Lamy (1636-1711), cette controverse n'eut-elle pas le rare honneur d'être soumise à l'arbitrage de Bossuet? Circonstance qui lui vaut de se présenter avec une documentation aussi abondante qu'accessible à tous (2). De telle sorte que les théologiens seraient impardonnables d'ignorer ce petit épisode ou de n'en pas recueillir les leçons.

I. Origine du débat

Au rapport de Dom Fr. Lamy, l'affaire aurait débuté comme il suit, dans les derniers jours de 1687 :

Une personne ayant fait depuis peu, en bonne compagnie, la lecture d'une lettre où on lui apprenait que le ministre Jurieu traitait de paradoxe cette proposition de l'auteur de la *Recherche de la vérité* (savoir Malebranche) que *Jésus-Christ supplée ou ajoute à la satisfaction que les damnés font à la justice divine pour leurs péchés,* chacun prit parti diversement, les uns pour l'hérétique, les autres pour le catholique.

Un de ceux-ci s'apercevant qu'on prenait cette proposition en des sens outrés, fort éloignés de l'esprit de son auteur, crut que, pour la faire recevoir plus agréablement, il n'y avait qu'à la proposer avec un peu plus d'étendue et à la prouver par un seul raisonnement.

En effet, il arriva que cette proposition raisonnée ramena un peu les esprits de ceux qui en étaient les plus éloignés. Cependant, un de ceux-ci persistant à la combattre, on prit le parti de l'envoyer à M. l'Evêque de Meaux et de lui en demander son sentiment.

Il n'y a pas de doute que cet exégète conciliant, ici modestement désigné à la troisième personne, au lieu d'un tiers quelconque, ne soit le P. Lamy lui-même, qui, d'une part, avait pour Malebranche un véritable culte, entretenu par un commerce épistolaire des plus assidus, tandis que, de l'autre, son séjour dans la région de Meaux — (après avoir été moine à Saint-Faron au sein même de la ville

2. D. Lamy avait cru devoir composer sur ce point un recueil documentaire intitulé : *Histoire d'une contestation excitée depuis peu sur les satisfactions de Jésus-Christ.* Aujourd'hui perdu, ce manuscrit est analysé dans D. Tassin, dans son *Histoire littéraire des Bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur,* Bruxelles, 1770, p. 365, et les renseignements historiques ainsi que les pièces originales qu'il contenait en furent utilisés par tous les éditeurs successifs de la correspondance de Bossuet depuis D. Déforis (t. X, pp. 9-48) jusqu'à Urbain-Levesque, t. III, Paris, 1910, n°s 456-462, pp. 456-494 et appendice V, pp. 560-563, d'après qui nous les citerons à notre tour, en y joignant les matériaux complémentaires publiés dans J. Vidgrain, Malebranche : *Fragments philosophiques inédits et correspondance,* Paris, s. d. [1923] p. 896.

épiscopale, il était devenu prieur de l'abbaye [1687]) — lui avait depuis longtemps permis d'approcher assez intimement le chef du diocèse.

De fait, la « proposition raisonnée » dont il vient d'être question subsiste dans la correspondance de celui-ci. Après avoir cité à peu près littéralement le texte litigieux, l'auteur continue *ex abrupto* par une note doctrinale de style didactique et sec. Simple mémorandum, au total, qu'aucune lettre d'envoi ne semble avoir accompagné, mais dont la relation orale avait sans doute éclairé la provenance et la signification.

Lorsque deux personnes font satisfaction pour la même injure et que la satisfaction de l'un, insuffisante par elle-même, devient bien suffisante jointe à la satisfaction de l'autre, il est vrai de dire que la satisfaction de l'un supplée à celle de l'autre. Or, Jésus-Christ et les damnés font par leurs souffrances, quoique bien différemment, satisfaction à la justice divine pour les péchés des damnés, et la satisfaction des damnés... devient très suffisante jointe à la satisfaction du Christ... (3).

De telles prémisses, la conclusion ne pouvait que suivre. Mais n'étaient-elles pas elles-mêmes chargées de quelques équivoques? Equiparer, même sous la réserve de laconiques restrictions, la Passion réparatrice du Christ et les souffrances punitives des réprouvés supposait une notion bien fruste et, au total, bien confuse des problèmes de la satisfaction. Présenter, à cet égard, la satisfaction du Christ comme un complément de celle que rendent à Dieu les damnés n'était-ce pas les associer l'une et l'autre en une sorte de tout dans lequel l'œuvre du Rédempteur devait nécessairement avoir l'air de perdre quelque chose de sa parfaite suffisance et de son exclusive souveraineté?

Quoi qu'il en soit, au surplus, de la pensée de Malebranche, dont l'étude nous mènerait trop loin, le P. Lamy qui s'en faisait l'interprète n'en retenait visiblement qu'une partie, à laquelle manquait de ce chef l'appoint de ses attaches avec l'ensemble du corps doctrinal où elle s'insérait. Elément partiel qui pouvait, au demeurant, sembler une réminiscence du vieil origénisme, avec sa prétention archaïque et suspecte d'admettre les réprouvés — et pourquoi pas le démon lui-même? — au bénéfice de la Rédemption.

Aussi bien, sans l'envisager encore sous tous ses aspects, Bossuet eut-il l'impression d'une question mal posée. Conçue dans le même genre objectif et sévère que la « proposition » déférée à son

---

3. Dans Bossuet, *Correspondance*, III, n° 456, pp. 454-458.

examen, sa réponse tendait à y introduire un peu plus de lumière au moyen de quelques distinctions.

La satisfaction de Jésus-Christ peut être considérée quant à la suffisance du prix, quant à l'intention de Jésus-Christ, quant à l'application. Quant à la suffisance. tout y est compris; quant à l'intention, elle n'a été que pour les hommes; quant à l'application, elle n'est que pour les justes.

Un moment l'évêque de Meaux touchait alors à ce que nous serions assez enclins à regarder aujourd'hui comme le nœud vital de la question, savoir l'assimilation fallacieuse entre le cas du Christ et celui des damnés.

A proprement parler, les damnés ne satisfont pas, mais Dieu satisfait lui-même à sa justice en les punissant en toute rigueur.

Négligeant toutefois de s'expliquer davantage sur la différence qui existe entre cette *satispassio* et le rôle satisfactoire du Christ, il s'en tient à la résolution immédiate du problème posé tel qu'il apparaissait à ses yeux.

Je ne crois point que Jésus-Christ satisfasse pour les démons ni que, de sa satisfaction et de celle des damnés, il s'en fasse une seule et même satisfaction. La satisfaction de Jésus-Christ est infinie, capable d'anéantir l'enfer et de sauver tous les damnés si elle leur était appliquée. Il ne la faut donc pas regarder comme suppléant à celle des damnés...

... Que si l'on veut dire que c'est la satisfaction des damnés qu'on regarde comme insuffisante, je réponds qu'on ne doit pas dire qu'elle devienne suffisante par la satisfaction de Jésus-Christ, puisqu'elle ne leur est pas appliquée. Les satisfactions que nous faisons à Dieu, insuffisantes par elles-mêmes, deviennent suffisantes avec celle de Jésus-Christ qui nous est appliquée. Ainsi la satisfaction de Jésus-Christ est le supplément de la nôtre; mais je ne connais rien de semblable pour les damnés (4).

Entre ce ferme rappel des principes classiques et la subtile complexité des vues que le P. Lamy devait à la métaphysique de Malebranche, il y avait — pour ne rien dire de quelques inévitables malentendus — trop de différences dans l'inspiration et la méthode pour que le P. Lamy pût se tenir pour satisfait ou seulement compris. Aussi le consultant jugea-t-il bon d'adresser à Bossuet un supplément de preuves et d'explications, qui allait donner au débat toute son ampleur et motiver une réplique non moins étendue qui mettrait l'évêque de Meaux en mesure de serrer, à son tour, le problème de plus près.

---

4. Lettre 457, pp. 458-459. Déforis intitule cette pièce : *Observations de M. l'évêque de Meaux sur la proposition raisonnée.* Pas plus que la précédente, elle ne porte de date, mais elles doivent appartenir l'une et l'autre à la mi-décembre 1687 au plus tard.

II. Parties en présence : " Démonstration " du P. Lamy

De ce mémoire apologétique, D. Lamy n'a voulu retenir, en le fixant pour la postérité, que la substance utile (5). Aucune formule de politesse ne lui sert d'introduction. L'auteur se jette d'emblée *in medias res* et ne quitte pas un instant, par la suite, la ligne austère qu'il s'est tracée pour le développement de son sujet.

En quelques mots, il commence par déblayer le terrain de « tous les mauvais sens » que sa proposition lui paraissait avoir pris sous la plume de son auguste correspondant. Il n'a donc point voulu parler des démons et se défend de soutenir que le Sauveur ait « appliqué ses satisfactions aux damnés ». Pour lui comme pour Bossuet, ce ne sont pas ces derniers qui satisfont, mais Dieu qui satisfait « à sa justice en les punissant »; il ne parlera jamais « de leur satisfaction qu'en ce sens-là ». Loin de voir dans leurs satisfactions respectives « une seule et même satisfaction », il les regarde comme « très indépendantes », au point de se rattacher à « deux ordres différents », et, s'il maintient que, « la satisfaction du Christ supplée à celles des damnés », ce n'est pas qu'il la juge imparfaite ou insuffisante : tout au contraire, « elle doit être infiniment parfaite... pour pouvoir ainsi suppléer » (p. 460).

Sa proposition une fois « dégagée » par ces explications préliminaires, l'auteur en abordera « la démonstration suivant les règles de la méthode géométrique » (*ibid.*). De fait, après quelques définitions et axiomes, tout ce travail se déroule en une série de huit propositions, qui sont chacune suivies de leur « démonstration » (6), elle-même complétée, quand il y a lieu, par des éclaircissements, et couronnée par des « corollaires » expliqués et justifiés avec le même soin. A défaut de grâce, il faut du moins reconnaître à cette marche pesante et raide l'avantage de la clarté.

« Par les termes d'ordre, de loi éternelle, de règle immuable, de justice, de source de toute justice, j'entends, expose d'abord le P. Lamy, les rapports de perfection qui se trouvent entre les idées divines » (p. 460), celles-ci n'étant, de leur côté, qu'une manière d'exprimer l'essence de Dieu. Celui-ci, en tant que souverain bien,

5. *Ibid.*, n° 458, pp. 460-467. Bossuet en accusait réception à son auteur dès le 24 décembre et lui répondait au début de janvier. Chacun des interlocuteurs avait un égal souci de ne pas laisser traîner l'affaire.

6. En vertu sans doute du principe *pars pro toto*, ce terme a souvent servi, depuis Bossuet, à désigner l'ensemble ?

« s'aime nécessairement et invinciblement lui-même ». De la part de ses créatures, il a droit au service le plus fidèle et à l'amour le plus constant. Parce qu'il comporte un manquement à cette loi, le péché doit être regardé « comme un véritable désordre »; mais l'auteur sous-entend qu'une satisfaction convenable le peut et doit réparer, sauf à rappeler aussitôt l'adage régulateur qui en détermine les proportions relatives : *honor est in honorante, iniuria vero in dehonestato,* en vertu duquel le péché se mesure d'après la majesté de Dieu qu'il offense, et la satisfaction, au contraire, suivant la dignité de celui qui la fournit.

Autant de principes incontestables et d'où l'auteur déduit deux conclusions qu'il estime sans doute trop évidentes pour éprouver le besoin de les établir : « Dieu aime invinciblement l'ordre essentiel », c'est-à-dire la loi éternelle et la justice » (prop. 1 et 2, p. 462).

Sur ces bases est édifiée la thèse fondamentale du P. Lamy, qui se développe elle-même en deux membres successifs non moins rigoureusement enchaînés à la manière de saint Anselme, savoir la nécessité d'une satisfaction pour le péché (prop. 3-6) et d'une satisfaction telle que seul le Christ est en état de l'accomplir (prop. 7-8).

En effet, « Dieu ne peut se dispenser d'agir dans l'ordre, de satisfaire à ce que l'ordre demande » (prop. 3, p. 462).

Or, « il est de l'ordre de punir le péché et l'ordre demande qu'il soit puni à proportion de sa grandeur ou, du moins, à proportion de la capacité de souffrir qui se trouve dans le coupable » (prop. 4, p. 463).

Mais « la grandeur du péché est indéfinie » (prop. 5, ibid.).

En conséquence, « Dieu ne peut pas se dispenser de punir le péché d'une peine infinie », ou du moins, précise l'auteur comme il l'a déjà fait dans sa majeure (prop. 4) « selon la capacité de souffrir qui se trouve dans le coupable ».

Il n'est pas inutile de remarquer, au passage, que, si la trame dialectique de ces syllogismes évoque la structure formelle du *Cur Deus homo,* la matière qui en reçoit l'application diffère du tout au tout. Là où saint Anselme entendait par satisfaction un hommage réparateur en vue précisément d'épargner au pécheur le châtiment qu'il méritait, il n'est plus ici question, sous couleur de satisfaire, que de coupables à « punir ». De telle sorte que si l'on voulait chercher des ancêtres à D. Lamy, c'est aux orthodoxes protestants de la première heure que la ligne la plus caractéristique de sa sotériologie inviterait à l'apparenter. Circonstance à ne pas perdre de vue

pour le jugement de valeur à porter sur le fond de son exposé doctrinal (7).

En continuant dans cette voie, l'auteur établit avec une égale apparence de rigueur que l'enfer ne répond pas aux exigences de la justice divine.

C'est que « le péché n'est puni dans les hommes damnés ni infiniment ni selon toute la capacité qu'ils ont de souffrir » (prop. 7, p. 464).

« Qui, en effet, pourrait souffrir plus qu'il ne fait n'est pas puni selon toute sa capacité. Or les damnés pourraient souffrir plus qu'ils ne le font »... Proposition d'où se dégage le corollaire suivant : « Donc Dieu ne satisfait pas pleinement ni autant qu'il le pourrait, dans les damnés, à ce que l'ordre demande indispensablement (p. 465). »

Comment admettre cependant que la Providence divine soit mise en échec? « Donc Dieu retrouve ailleurs ce qui manque à la satisfaction qu'il tire des damnés (*ibid.*). » Sinon, il serait convaincu de « manquer lui-même d'amour pour l'ordre ». Ce qui ne saurait être, puisque, par la première proposition, « il l'aime invinciblement ». Sur quoi l'auteur de bondir à la suprême induction :

Dieu ne peut trouver ailleurs qu'en Jésus-Christ et dans ses satisfactions ce qui manque à la satisfaction des damnés (prop. 8, p. 465).

La raison en est que ce qui manque à la satisfaction des damnés est infini. Or le Christ est le seul dont la personne divine puisse donner à ses souffrances une telle valeur.

C'est donc sur les satisfactions de Jésus-Christ que Dieu se dédommage de ce qui manque à celle des damnés (p. 466).

Et par ce biais, le Père Lamy de revenir au problème initial.

Donc les satisfactions de Jésus-Christ suppléent et relèvent même infiniment ce qui manque à la satisfaction des damnés (ibid.).

Corollaire qu'il croit même pouvoir prolonger en cet autre : « Donc la satisfaction que Jésus-Christ fait à Dieu pour les péchés de tous les hommes est *indirectement favorable aux hommes damnés* », du fait qu'il leur en revient « par occasion quelque diminution de leurs peines » et que Dieu leur en tient compte en relâchant

7. D'après l'aperçu que nous devons à Dom Tassin, le dossier constitué par D. Lamy sur l'histoire de cette controverse comprenait précisément « une analyse du premier livre du traité de saint Anselme, intitulé *Cur Deus homo*, où il prouve la nécessité absolue de l'Incarnation, supposé le péché ». Rapporté dans URBAIN-LEVESQUE, t. III, p. 492 et dans VIDGRAIN, *op. cit.*, p. 105. Mais, chez D. Lamy comme chez tant d'autres, la dialectique anselmienne est mise au service d'un concept bien différent de la satisfaction. S'il emprunte au *Cur Deus homo* son cadre extérieur, c'est pour l'infléchir dans un sens tout opposé.

à leur égard « quelque chose des justes châtiments qui leur sont dus » (p. 467).

Où l'on voit assez que D. Lamy entendait rester fidèle à sa « proposition raisonnée » du premier jour, mais aussi que, au lieu de la laisser dans une sorte de « splendide isolement » qui ne pouvait être qu'une faiblesse, il l'encadrait dans une systématisation plus vaste, où elle survient comme le terme logique et nécessaire de ce qu'il croyait être la doctrine catholique de la satisfaction du Christ, à laquelle il consacrait, aux fins de sa cause, une esquisse réfléchie, dont l'intérêt théologique, pour succincte qu'elle soit, dépasse de beaucoup la chétive circonstance qui en fut l'occasion.

III. Parties en présence : " Sentiment " de Bossuet

A peine saisi des pages qu'on vient de lire, l'évêque de Meaux s'empressait de répondre à l'auteur (24 décembre) avec une exquise courtoisie :

> Si elle (la proposition) peut être défendue, elle le sera de votre main (8), et déjà elle est déchargée de beaucoup de mauvais sens qu'elle me parut avoir. Je vous dirai si, avec votre secours, je serai capable d'y en trouver un bon (9).

Bossuet néanmoins prenait trop au sérieux son rôle d'arbitre pour se contenter de répandre autour du sujet un peu de la traditionnelle « eau bénite de cour ». « Après ces fêtes », annonçait-il au P. Lamy, j'examinerai cette démonstration. » Une semaine plus tard, en effet (10), il se trouvait à même de faire tenir à son correspondant, sous la forme d'une longue consultation motivée, le résultat de son examen (11).

Quoique la méthode suivie par la « Démonstration » lui ait paru « nette » (12), loin de l'imiter, à cette exposition scolaire il préfère

---

8. « Je sais que la proposition est du P. Malebranche », avait-il noté auparavant : ce qui était loin pour lui de constituer une recommandation.

9. Lettre, n° 459, p. 468.

10. Lettre n° 460 du 7 janvier 1688, pp. 468-469. « Sur la minute écrite, partie de la main de Ledieu, partie par Bossuet et conservée au Grand Séminaire de Meaux, précisent les éditeurs, le *Sentiment* porte la date : à Meaux, le 22 janvier 1688. »

11. Lettre, n° 460 *bis*, pp. 469-491, munie du titre suivant : *Sentiment de Bossuet sur la Démonstration de Dom Fr. Lamy au sujet de la satisfaction de Jésus-Christ.* »

12. « Elle m'a fait souvenir des propositions contre Spinoza » (p. 469), qui ne devaient paraître qu'en 1696. Preuve que l'auteur en avait d'avance offert la primeur à Bossuet. Or, justement ce que le « censeur des livres », Edme Pirot, n'y goûtait pas (p. 493), c'était « la méthode géométrique adoptée par D. Lamy ».

opposer une discussion libre et ample dans le style des « honnêtes gens ». Ce qui enlevait à sa réponse toute apparence de rigueur technique sans rien lui faire perdre de la précision qu'elle devait à la droiture d'une logique ferme et pénétrante conduite par un esprit bien équilibré.

Deux objections d'ordre secondaire sont d'abord présentées à D. Lamy. Pour être concluante, sa démonstration devrait « valoir pour les démons comme pour les damnés », alors qu'il les exclut de son horizon. En second lieu, on ne saurait dire que le péché se mesure exclusivement « par la dignité de la personne offensée »; « car il s'ensuivrait que tous les péchés seraient égaux » (p. 70).

Après ces pointes préliminaires, Bossuet en vient, pour s'y étendre davantage, à la quatrième proposition, où D. Lamy, après avoir postulé « qu'il est de l'ordre de punir le péché », en déduisait la stricte nécessité où Dieu se trouve de le punir. Contre quoi l'auteur commence par plaider énergiquement les droits de la liberté et de la bonté souveraine qui sont les attributs de l'être divin.

> Si vous entendez seulement que Dieu peut avec justice punir le péché, j'en conviens; si vous entendez que cela est essentiel, en sorte que Dieu ne puisse pas ne le pas punir, c'est détruire l'idée du pardon... Je dis donc qu'il est de l'idée de l'Etre parfait de pouvoir pardonner gratuitement et d'exercer sa bonté quand il lui plaît, même sur des sujets indignes, pourvu qu'ils reconnaissent et détestent leur indignité; car une bonté infinie n'a besoin d'autre raison que d'elle-même pour faire du bien à sa créature, parce qu'elle doit trouver en elle-même tout le motif de son action (p. 471).

« Punir » le péché n'est pas non plus la forme nécessaire de la justice en Dieu. Et ici Bossuet d'écarter avec une égale décision cette loi rigide qui ne lui laisserait pas d'autre issue que le châtiment, alors que l'économie chrétienne est, au contraire, établie sur un mystère de compensation.

« Tous les théologiens sont d'accord que Jésus-Christ pouvait mériter le pardon de tous les hommes seulement en le demandant... Or en demander le pardon ce n'est pas en porter la peine. Dieu pouvait donc pardonner le péché sans en imposer la peine à Jésus-Christ (pp. 471-472). »

Par où la voie est ouverte, un peu trop discrètement peut-être, à la notion anselmienne et catholique de la satisfaction. Au lieu de s'y engager plus longuement, Bossuet remonte, pour en découvrir l'abus, aux postulats métaphysiques sur lesquels s'appuyait la synthèse tendancieuse du P. Lamy.

« Il n'est pas de l'ordre de punir un violement de l'ordre dont le coupable se repent (p. 472). »

Une difficulté se pose pourtant, dont quelques spéculatifs modernes font encore état et qu'il est bon de voir l'évêque de Meaux dissiper comme en se jouant.

Il est vrai que celui qui transgresse l'ordre ne peut s'en repentir que par la grâce de Dieu. Mais il est vrai aussi qu'il n'y a nulle répugnance que Dieu lui accorde cette grâce et que, pour la lui accorder, il n'a besoin que de sa bonté toute seule...

... Il ne sert de rien de dire que le pécheur qui implore sa miséricorde demeure toujours pécheur. Car il ne le demeure qu'en présupposant que Dieu ne lui pardonne pas. Or, il est convenable que Dieu lui pardonne et il ne peut pas ne pas lui pardonner (pp. 472-473).

Ces remarques judicieuses autant que mesurées coupaient court aux ingénieuses et fragiles déductions qui fondaient le système du P. Lamy. Elles ne sont pas moins décisives parce qu'elles en renversent la base, contre ces théories trop exclusives de l'expiation que certains, encore aujourd'hui, persistent à échafauder *in abstracto* sur une considération unilatérale de la justice de Dieu.

Logique avec ses prémisses, Bossuet ne pouvait pas davantage accepter que le péché dût être puni « à proportion de sa grandeur ».

Je soutiens, au contraire, que Dieu peut trouver sa gloire à faire surabonder sa grâce où l'iniquité à abondé (*Rom.*, V, 20). Il ne sert de rien de répondre que saint Paul parle, en ce lieu, en présupposant la satisfaction de Jésus-Christ. Car je maintiens que c'est une chose digne de Dieu par elle-même de donner sans avoir rien qui le provoque à donner, au contraire ayant quelque chose qui le provoque à ne donner pas, parce que c'est en cela que paraît l'infinité de sa clémence.

Et la preuve en est bien constante en ce que, gratuitement et sans être provoqué par aucun bien dans l'homme pécheur, il lui a donné Jésus-Christ... Or ce n'est pas à cause de Jésus-Christ satisfaisant qu'il lui a donné Jésus-Christ satisfaisant (pp. 473-474).

D'autant que sur le plan de la justice, « le même ordre qui demande que le pécheur (péché?) soit puni demande aussi qu'il le soit en la personne du coupable (13). Par où c'est une nouvelle porte qui s'ouvre à la liberté des voies divines.

13. « C'est là, poursuit Bossuet, ce qui s'appelle réparer le désordre que de le punir où il est et dans celui qui l'a commis. »

En effet, « Dieu peut se relâcher par sa bonté du droit qu'il a d'exiger la peine du péché du pécheur même en acceptant volontairement pour lui la satisfaction d'un autre, comme il a fait celle de Jésus-Christ pour nous ».

Reprise explicite de la disjonction anselmienne : *aut satisfactio aut poena* par où s'achève la ruine du système qui prône la nécessité d'une expiation pénale, gratuitement érigée par le P. Lamy à la hauteur d'une exigence qui ne supporterait pas d'exception.

Tout ce qu'on dit ici de l'ordre ne se peut point entendre d'un ordre absolu et essentiel; il est du genre des choses que Dieu peut faire et ne faire pas selon les diverses fins qu'il se sera proposées (p. 475).

A la quatrième proposition ainsi discutée se rattache la sixième, aux termes de laquelle il faudrait affirmer que le pécheur fût passible d'une peine infinie ou du moins proportionnée à sa capacité de souffrir. Bossuet n'est pas dupe de cette alternative tendancieuse, où il dénonce « une contradiction manifeste ».

Car, ou le principe ne conclut rien, ou il conclut absolument pour l'infinité sans l'alternative. On n'a osé dire, néanmoins, que Dieu doit punir le péché infiniment, parce qu'on sait que le pécheur n'est pas capable d'une souffrance infinie et que la justice ne permet pas qu'on lui demande plus qu'il ne peut avoir (pp. 476-477).

Et s'il fallait malgré tout compter avec la capacité du coupable, il resterait que « Dieu ne pouvant jamais épuiser sa puissance, il peut toujours faire souffrir le pécheur de plus en plus jusqu'à l'infini ».

Pour évaluer la malice exacte du péché et apprécier la peine qu'il mérite, au lieu de s'en tenir à des abstractions mal déterminées, il faut y distinguer un double aspect. Du côté de Dieu dont il nous prive « il est infini », et à cet égard aussi, il est puni infiniment... « par la perte du bien infini qui est Dieu ». Mais, du côté que Bossuet nomme « spécificatif » et qui semble répondre à notre terme subjectif, « il n'est point vrai que le péché ait une difformité infinie : autrement tous les péchés seraient égaux ». Or manifeste, au contraire, est l'inégalité de nos fautes : d'où il suit que Dieu doit les punir non pas « selon la capacité, mais selon l'indignité du sujet » (pp. 478-479).

Ainsi n'y a-t-il pas lieu de prétendre exiger massivement, au

nom de la justice (14), l'intervention du Christ pour la réparation du péché, puisqu'elle peut être obtenue autrement.

Celui qui peut punir le péché dans le pécheur même, selon tout ce qu'il a de malice, en peut tirer une parfaite satisfaction. Or est-il que Dieu (peut y aboutir)... en le punissant du côté qu'il est défini, par la soustraction du bien infini qui est lui-même et du côté qu'il est fini, par divers degrés de souffrance proportionnés aux divers péchés selon les règles que Dieu sait. Par conséquent, il peut tirer du pécheur même une entière et parfaite satisfaction. Donc le recours à la satisfaction de Jésus-Christ n'est pas nécessaire, et toute la machine est en pièces (pp. 480-481).

Du fait que le démon est exclu de sa démonstration par le P. Lamy, Bossuet croit pouvoir tirer un argument *ad hominem* de surcroît. Car « le péché du démon n'est pas moins infini que celui de l'homme ».

Par conséquent, de deux choses l'une : ou Dieu ne reçoit aucune satisfaction suffisante pour le péché du démon, et tous les principes de l'auteur s'en vont en fumée; ou il est vrai que Dieu peut tirer une satisfaction suffisante du pécheur même sans aucun rapport à Jésus-Christ (pp. 482-483).

Si le P. Lamy n'a pas abordé cette question délicate, c'est pour ne pas laisser entendre que le Christ est le sauveur des mauvais esprits et qu'il a satisfait pour eux. Il n'en reste pas moins, pour Bossuet, que « sa démonstration le mène là » (p. 484). Et pour ces diverses raisons, il conclut que les propositions 4-7 avec leurs deux corollaires « ne peuvent pas être reçues dans la saine théologie » (p. 485).

« Insoutenable » est pareillement la huitième « dans le dessein de l'auteur ». Car, « encore qu'il ait jugé à propos de nous le cacher par sa prudence, on voit bien qu'il veut en venir à la nécessité abso-

---

14. Cf. p. 491 : « Quiconque croira trouver dans les satisfactions de Jésus-Christ les règles d'une justice étroite demeurera court en deux endroits essentiels : l'un quand il faudra expliquer comment Jésus-Christ a satisfait à la seconde personne de la Sainte Trinité, c'est-à-dire à lui-même; et l'autre, comment est sauve la justice étroite dans une satisfaction où ce n'est point le coupable même qui est puni. »

De ces deux critiques la première est surtout dirigée contre ceux qui s'épuisaient autour de la question litigieuse de la justice *ad strictos iuris apices*. Mais la seconde porte beaucoup plus loin : elle semble indiquer une défiance générale dont l'objet n'est pas déterminé, mais qui pourrait bien s'étendre à certaines manières trop rigides ou trop crues d'entendre la nécessité de l'expiation et d'en proclamer les saintes rigueurs. Bossuet s'en est-il lui-même suffisamment souvenu dans les développements oratoires qu'il consacrait au drame de la Passion? La question pourrait peut-être se poser. Toujours est-il — et l'on ne manquera pas de l'inscrire à sa décharge — que le prédicateur, chez lui, comme le montre l'ensemble de la présente pièce, n'a pas contaminé le théologien.

lue de l'Incarnation pour suppléer à l'impossibilité où Dieu serait sans cela de satisfaire à sa justice ». Doctrine inacceptable,

> puisqu'elle suppose qu'il était absolument impossible que Dieu laissât tous les hommes dans la masse d'Adam. Ce qui est combattu par saint Augustin et par toute la tradition (pp. 485-486).

Après quoi d'ailleurs l'évêque de Meaux ne refuse pas d'admettre « que la satisfaction de Jésus-Christ apporta quelque soulagement aux damnés et même aux démons » (15). Mais il ne lui paraît pas que cette banalité dût être compromise par une « prétendue démonstration de la nécessité de l'Incarnation pour procurer à la justice de Dieu une satisfaction dont il n'était pas possible qu'elle se passât ». Thèse « inouie dans l'Eglise » où il découvre « trois erreurs » :

> La première, que Dieu ne puisse pas laisser les hommes dans la masse de perdition; la seconde, qu'il ait besoin de la satisfaction infinie de Jésus-Christ pour les damnés, sans qu'on en puisse excepter les démons...; la troisième, où l'on veut venir par les deux autres, que, supposé le péché..., Dieu soit autant nécessité d'incarner son Fils que de s'aimer lui-même, en sorte que l'œuvre de la plus grande miséricorde et de l'amour le plus gratuit soit en même temps l'œuvre de la plus grande et de la plus inévitable nécessité (pp. 487-489).

L'évêque de Meaux termine enfin par quelques mots très nets sur la proposition du P. Lamy qui avait donné naissance à tout le débat.

> Quand l'auteur se voudra réduire à soutenir seulement que Dieu, pour l'amour de Jésus-Christ, punit les damnés et même si l'on veut, les démons au-dessous de leurs mérites, selon mes lumières présentes, je ne m'y opposerai pas. Mais j'espère aussi qu'il voudra bien corriger cette proposition que *les satisfactions de Jésus-Christ soient un supplément de celle des damnés*. Car ce titre de *supplément* est dur et odieux pour deux raisons : l'une que c'est mal parler de la satisfaction de Jésus-Christ, qui pourrait acquitter la dette entière, de la faire considérer comme un supplément; l'autre est... que... ce qui est regardé comme un supplément ne fait qu'un seul et même paiement total avec la somme dont il supplée le défaut (p. 489).

Ainsi donc l'arbitrage sollicité par l'auteur de la « Démonstra-

---

15. Cette doctrine lui semble pouvoir se rattacher à « une opinion très commune dans l'Ecole », savoir que Dieu récompense au-dessus et punit au-dessous des mérites ». S'il en est ainsi, l'auteur ne voit pas « qu'il soit mal de dire que les damnés doivent cet adoucissement aux mérites infinis de Jésus-Christ » (p. 486).

tion » tournait à son détriment sur le point précis qui lui était cher. Mais, au lieu de se borner à ce détail, l'évêque de Meaux en avait profité pour élargir le problème et discuter à fond la sotériologie de circonstance esquissée par le consultant à l'appui de ses vues (16). Et comme cette doctrine a connu et connaît encore, à la forme géométrique près, bien des survivances, il ne saurait être sans intérêt pour le théologien de pouvoir enrichir un dossier déjà lourd du jugement négatif porté sur elle par le clair génie de Bossuet.

IV. Clôture de l'incident principal

Naturellement une telle consultation ne pouvait satisfaire — et moins encore convaincre — celui qui l'avait provoquée. « On ne nous entend pas »; c'est à un autre disciple de Malebranche, le marquis d'Allemans que, moins de trois années auparavant, l'évêque de Meaux de plaignait de rencontrer, chez les défenseurs du « patriarche », cette sorte d'évasion (17). La question dont il venait d'être saisi allait lui fournir un fait nouveau à l'appui de ce diagnostic.

Tout en se réjouissant de la faveur qu'il avait bien voulu témoigner à son opinion relative au « soulagement dont les damnés » seraient redevables à la satisfaction du Christ (18), le P. Lamy ne lui dissimulait pas, dès le premier instant, qu'il avait ressenti le besoin de « trouver quelque adoucissement » devant ses censures. Et l'amertume de ceci prévaudrait dans son cœur sur le contentement de cela, s'il n'avait une secrète compensation.

---

16. Elle culmine dans la prétention d'établir l'incarnation par une voie purement rationnelle. A quoi Bossuet de répondre, en terminant, qu'on ne fera « jamais venir les orthodoxes ». Loin de céder pour son compte aux subtils attraits de cette dialectique intempérante, il s'incline devant le mystère divin.

« Que si vous me demandez maintenant, poursuit-il (p. 490), d'où vient donc que Dieu a pris cette voie de la satisfaction de Jésus-Christ, quand je dirai que je n'en sais rien et que j'aime mieux demeurer court sur cette demande que d'y chercher des réponses contraires à l'analogie de la foi, il faudra en demeurer là. » Non pas sans doute qu'il veuille condamner l'effort d'intelligence rationnelle qui incombe au théologien et auquel le contexte immédiat fait clairement allusion : son intention est uniquement de rappeler que ce travail doit respecter les conditions de son objet, c'est-à-dire être dominé par la règle d'or énoncée par l'adage paulinien (Rom., XII, 3) : sapere ad subrictatem.

17. Lettre n° 428 (du 21 mai 1687), t. III, p. 369. Sur quoi l'auteur de rappeler (p. 376) que les anciens hérétiques prétendaient aussi toujours qu'on ne les entendait pas. « Et c'était, poursuit-il durement, une des preuves de leur erreur de ce que les théologiens ecclésiastiques ne pouvaient, en effet, jamais les entendre. »

18. « En voilà, Monseigneur, plus qu'il n'en faut, écrivait-il, et plus que je n'en voulais » (p. 493).

J'en ai néanmoins trouvé (de l'adoucissement) à penser que vous me preniez pour un autre et que je n'ai point les sentiments que vous assurez (19).

Pour en faire la preuve, il lui adressait, quelque temps plus tard, « de nouveaux éclaircissements à la démonstration ». Bien qu'il ne les eût primitivement destinés qu'à se fixer à lui-même les éléments de sa propre « justification », il les communiquait à Sa Grandeur « tels, disait-il, qu'ils m'ont d'abord échappé » et sans prendre la peine de « leur donner un autre tour », persuadé que celui qui naguère lui ordonnait « d'éviter les tours et les insinuations dans ces sortes d'écrits », l'excuserait encore une fois « d'en user avec une liberté philosophique ». Sur le fond, « éloigné d'être attaché au mot de *supplément* et plus éloigné encore de dire que Jésus-Christ ait satisfait en faveur des démons », il continuait à penser que cette petite contestation, comme bien d'autres, était surtout affaire de « malentendu ».

Il y arrive presque toujours que tous les deux partis ont raison et tort à divers égards. Ils ont raison à ne regarder le sujet de la dispute que du côté qu'ils l'envisagent; ils ont tort de se condamner mutuellement, parce qu'ils condamneraient à leur tour ce qu'ils condamnent dans leur adversaire s'ils voyaient ce qu'ils voient... Mais on devrait se faire mutuellement la justice de croire qu'on regarde la chose différemment, puisqu'on en juge diversement.

A ce « besoin de s'entr'éclairer », il s'efforcerait, pour son compte, d'apporter une loyale satisfaction. Son espoir était d'y réussir d'autant mieux qu'après les « progrès » réalisés — dont il ne laissait pas de surestimer l'importance par rapport à ce qui restait en litige — le différend lui paraissait n'être « presque plus réduit qu'à des termes et à des expressions » (20).

Ces « éclaircissements », au lieu de se développer en dissertation méthodique, se présentent sous une forme de simples notes jointes au texte de Bossuet (21). D'aucunes se ramènent à quelques lignes, sinon à quelques mots, tandis que d'autres atteignent une grande longueur. Pas plus dans leur succession que dans leur proportion,

---

19. Lettre, nº 461, pp. 492-494. Elle se place, par son contenu, notent les éditeurs, « entre celles de Bossuet du 7 et du 28 janvier 1688 ».

20. Lettre, nº 464, pp. 487-495. Aucun indice ne permet de la dater. Elle est classée entre la fin de janvier 1688 et le milieu d'avril.

21. Elles sont au nombre de cinquante-huit et se répartissent inégalement au rez-de-chaussée de la pièce précédente.

on ne peut saisir aucun plan d'ensemble : en tout, elles ne paraissent obéir qu'à l'inspiration du moment.

L'auteur, au demeurant, y apparaît comme un dialecticien subtil, à qui sont familières toutes les ressources de la distinction, de la concession et de la rétorsion, assez fin pour se « dégager des arguments en apparence les plus rigoureux », assez perspicace pour apercevoir ce qu'il croit être les défaillances de son partenaire et y porter ses coups. S'il lui suffit habituellement de se dérober par la défensive aux griefs que lui imputait « l'illustre prélat », il n'est pas incapable, à l'occasion, d'étaler ses avantages, au risque de pousser jusqu'à l'impertinence la « liberté philosophique » dont il se réclamait envers lui (22).

Mais ce « morcelage », propice aux escarmouches de détail, lui permet aussi de fuir les grands problèmes de fond, quand il ne lui plaît pas d'y entrer ou qu'il ne croit pas pouvoir le faire avec honneur. De telle façon que, autant cette *disputatio* met en lumière la subtilité polémique du P. Lamy, aussi peu elle est propre à faire avancer les questions engagées dans le débat.

Il serait donc sans intérêt de suivre pas à pas les méandres de cette argumentation capricieuse. Qu'il nous suffise de marquer les positions de l'auteur sur les points essentiels où l'on a vu Bossuet chercher à le prendre en défaut. Les succès qu'il peut éventuellement remporter sur l'accessoire apparaîtront d'autant plus négligeables en regard de sa carence par rapport au principal.

Bien loin de s'amender sur les exigences absolues de cet « ordre » qui s'imposait à Dieu au point qu'il ne pût jamais renoncer à punir le pécheur, D. Lamy ne faisait qu'aggraver sa doctrine en la reprenant avec un surcroît de force, mais sans davantage la prouver.

> L'auteur s'est nettement expliqué : il paraît, par ses définitions et par la suite des propositions, qu'il parle de l'ordre essentiel, immuable, inviolable à Dieu même, de l'ordre que Dieu ne peut pas se dispenser de suivre et de satisfaire à ce qu'il demande... Or cet ordre ne demande rien plus absolument, plus instamment, plus essentiellement que sa conservation, par conséquent rien plus indispensablement que la punition de ce qui le blesse et que la réparation de ce qui l'offense... Toute idée de clémence qui va à renverser cela est une idée de clémence tout humaine (note 5, p. 471).

Et encore plus loin :

---

22. Ainsi, notes 24, 28-29, 31, 34, 42, 44, 47-48 et 52, pp. 476, 477, 478, 479, 483, 485, 486, 487 et 489.

... De récompenser ce qui mérite punition, de laisser le crime et le désordre impuni, de laisser blesser, violer, renverser l'ordre de la justice sans lui faire nulle satisfaction lorsqu'on le peut, c'est une clémence mal entendue, c'est une bonté de femmelette, c'est ce qui est absolument indigne de Dieu (note 8, p. 474).

Aussi, lorsque l'évêque de Meaux revendique les droits de la bonté divine, l'auteur de suppléer laconiquement : « Toujours sauf les droits de l'ordre » (note 6, p. 471) et d'insister un peu plus loin : « Il faut toujours ajouter : sans préjudice de l'ordre, sauf les droits de la justice, sans violer ce qu'il doit à l'ordre de la justice, à la loi éternelle (note 16, p. 474). » Quant à savoir si cette loi de justice implacable vaut dès la vie présente, au point de supprimer les initiatives de la divine miséricorde à l'égard d'un pécheur qui est encore *in statu viae*, l'auteur, sans même envisager cette hypothèse qui est celle de l'Evangile et de la religion tout court, l'élimine tout simplement par une fin de non recevoir.

De même, si D. Lamy ne va pas jusqu'à récuser toute la satisfaction possible d'un tiers, c'est à condition qu'elle comporte une translation de la peine sur le médiateur. Là où Bossuet note qu'à parler proprement le péché ne peut être puni qu'en la personne du coupable, l'auteur de corriger :

Ou de quelqu'un qui satisfasse pour lui (note 21, p. 475).

Et s'il admet que Dieu se puisse relâcher de sa justice à l'égard du pécheur, c'est

« pourvu qu'une victime plus digne de la grandeur et de la justice de Dieu reçoive cette punition » (*ibid.*, note 22).

Voilà pourquoi et dans quel sens il veut maintenir, à l'encontre de son éminent contradicteur, « l'indispensable besoin d'une satisfaction infinie ».

C'était une nécessité d'en parler pour soutenir les intérêts de Dieu et de sa justice; car Dieu les aimant invinciblement, il ne peut pas abandonner leurs intérêts (note 45, p. 487).

Mais les pécheurs n'ont-ils pas toujours ici-bas la possibilité de se repentir? « Ils ne le peuvent comme il faut sans médiateur » (23), de répliquer implacablement D. Lamy (note 7, p. 471).

---

23. Ou, pour varier la forme autour du même fond : « Il ne le peut sans la grâce... et l'on ne peut douter que, pour accorder cette grâce, il avait besoin d'un médiateur pour réconcilier le

Une semblable intransigeance, issue du même dogmatisme, s'étale chez l'auteur sans prendre garde que l'évêque de Meaux avait prévu et résolu cette objection quand il s'agit de subordonner toute l'œuvre de l'homme, donc les initiatives de la divine miséricorde en sa faveur, à la grâce, partant à la mission du Christ. « Une bonté infinie, avait allégué Bossuet en termes pleins et forts, n'a besoin d'autre raison que d'elle-même pour faire du bien à sa créature. » Evidence rationnelle et chrétienne à l'encontre de laquelle D. Lamy ne trouve à réagir que par le postulat suivant :

D'accord, s'il ne s'agit que de lui faire du bien, mais quand il s'agit de lui faire miséricorde, on ne voit pas qu'il le puisse qu'en Jésus-Christ et que satisfait par ses satisfactions (note 8, p. 71).

Car « si Dieu n'a donné Jésus-Christ aux hommes qu'en le donnant préalablement à lui-même et à sa justice, content de la satisfaction que son Fils lui fait, il le donne aux hommes pour leur être favorable et comme une hostie de propitiation » (note 19, p. 474).

Au milieu de ces rééditions catégoriques, où la théologie aurait sans doute à redresser bien des équivoques, on ne peut guère signaler qu'un sensible progrès. Gagné, comme on l'a vu, à l'idée que la satisfaction éventuelle du Rédempteur doit nécessairement présenter un caractère pénal, D. Lamy s'applique du moins à persuader Bossuet que cette question *sine qua non* se réalise toujours.

En matière de satisfaction, c'est souvent la plus grande de toutes les peines que de demander pardon, surtout si la personne qui le doit demander est d'une dignité fort éminente; à plus forte raison si elle est d'une dignité infinie comme est Jésus-Christ (note 9, p. 472).

Le repentir, s'il est véritable et proportionné à l'offense, est la meilleure de toutes les punitions : un homme pénétré d'une vive et amère contrition ne sent ni les roues ni les chevalets, ni les flammes (note 10, ibid.).

Mais il semble bien que ce soit là jouer sur les mots pour sauver une thèse en perdition. Car enfin toute la question n'est-elle pas de décider si, outre cette douleur actuelle, il faut admettre que le péché comporte à titre nécessaire une affliction punitive et d'un ordre tellement sacré que, dans l'hypothèse d'une médiation, elle doive nécessairement, pour satisfaire aux principes de la justice, être reportée sur la personne du médiateur?

---

pécheur avec Dieu (notes 11, 12, p. 472). — Cf. note 14 *b*, p. 473 : « ... On soutiendra toujours que, pour obtenir le pardon de son péché, la créature a besoin d'un *médiateur infiniment élevé au-dessus d'elle* et qu'enfin ce n'est qu'en Jésus-Christ que Dieu lui pardonne. »

Libre donc à D. Lamy de compter pour un succès la médiocre concession qu'il avait obtenue sur l'application aux damnés *positis ponendis* de la satisfaction du Christ. Rien ne peut combler — ou seulement dissimuler au juge impartial — l'abîme qui subsiste, après comme avant ses explications, entre la sotériologie de circonstance dont il aimait se prévaloir, et celle qu'au nom de la tradition catholique et de la saine théologie Bossuet eut à lui rappeler.

Néanmoins, l'évêque de Meaux — sans doute parce qu'il avait conscience d'avoir suffisamment rempli son rôle de docteur — ne jugea pas à propos de prolonger la controverse et préféra laisser entendre à son correspondant qu'elle était sans objet. Sa dernière lettre (26 janvier 1688) est pour édulcorer à nos yeux, avec le tact du parfait gentilhomme, « les censures » dont il se plaignait en se cantonnant sur le terrain de « la proposition », « que je vous accorde, l'assurait-il, sans difficulté », en l'invitant à reconnaître « de bonne foi » que sa « Démonstration » portait à faux (24). Ce qui valait aussi bien, sans le dire, pour les « éclaircissements » où il se contentait, en somme, de la maintenir.

L'auteur, ainsi ménagé dans son amour-propre, se livra-t-il à ce contrôle jusqu'au point où il était délicatement convié? Ce qui va suivre ne permet guère de nourrir cette illusion. Toujours est-il qu'avec l'évêque de Meaux, l'affaire en resta là (25), sauf à recevoir par ailleurs quelques menus compléments.

Épisodes complémentaires

Dans l'intervalle, en effet, D. Lamy avait communiqué sa « démonstration à un « homme d'un mérite distingué », qui lui présenta ses objections qu'il ne laissa pas sans réponse. Ainsi la controverse commencée avec Bossuet allait un moment rebondir.

Comme l'évêque de Meaux, ce nouveau correspondant (26) discute surtout la quatrième proposition de l'auteur, où il lui reproche de ne pas mettre « la limitation » que, pour son compte, il estime « y devoir entrer ».

---

24. Seul Déforis crut devoir contrebalancer par quelques remarques apologétiques le texte du P. Lamy dans les rares cas où ses arguments lui parurent propres à mettre en échec la dialectique de Bossuet. Elles sont reproduites par les éditeurs actuels en italiques et entre crochets. Ainsi le lecteur a sous les yeux les moindres éléments du procès.

25. Ces documents sont réunis en appendice par les éditeurs de la *Correspondance* de l'évêque de Meaux (t. III, pp. 560-563).

26. « Déforis a supposé que cet ami pouvait être Nicole. » (*Ibid.*, p. 560, n. 1.)

Il est de l'ordre de punir le péché, dites-vous; et j'en conviens, si la personne offensée ne se relâche pas de son droit. *L'ordre demande,* ajoutez-vous, *que le péché soit puni à la proportion de sa grandeur.* Cela est encore vrai, à moins que la personne offensée ne veuille bien diminuer quelque chose en faveur du coupable. Or, je ne vois point qu'il soit contre l'ordre que Dieu se relâche de son droit et qu'il ne punisse pas le coupable dans toute sa rigueur.

... Quant à ce que l'on dit *qu'il aime invinciblement la justice,* je crois que la proposition est véritable en ce sens qu'il aime invinciblement sa justice comme un attribut inséparable de lui-même, mas non pas en ce sens qu'il aime invinciblement la réparation de sa justice en toute rigueur (p. 560)

« A ces difficultés, D. Lamy opposa une dissertation » dans laquelle « il s'efforçait de confirmer » la thèse qu'on lui contestait. Mais l'inconnu de rétorquer :

Je tiens que l'ordre est, en effet, immuable et je suis fort éloigné de croire qu'il soit arbitraire en Dieu. Mais... il ne s'ensuit pas, que le péché doive être absolument puni sans qu'il soit permis à la personne offensée de se relâcher en faveur du coupable (p. 561).

D' « une nouvelle lettre », venue de la même source (27), l'auteur a retenu deux griefs :

Le premier de ces motifs est, dites-vous, que « la proposition raisonnée... tend à établir la nécessité absolue du mystère de l'Incarnation, qui est si universellement désavouée par tout ce que nous avons d'habiles thologiens ».

Le second a quelque chose de plus spécieux... C'est, dites-vous, « que cette démonstration va à détruire une opinion non moins universellement reçue... qui est que Jésus-Christ, par une seule action, sans rien souffrir, en demandant seulement le pardon des péchés des hommes, en a pu mériter la rémission ».

Il est aisé de voir que ces observations coïncident exactement avec celles de Bossuet. C'est pourquoi, laissant tomber la première, D. Lamy de renvoyer, pour la seconde, son correspondant aux explications par lesquelles il croit avoir désarmé les critiques de celui-là. Son optimisme à cet égard demeure intact.

Je l'avoue..., si la démonstration allait à détruire ce sentiment si raisonnable, je l'abandonnerais à l'instant. Mais il est *plus évident que le jour* qu'elle n'y donne nulle atteinte, et vous le verriez comme je le vois, si le

---

27. « Lettre *de* D. Lamy », porte le texte des éditeurs (p. 561). Mais le contenu de la pièce prouve à l'évidence qu'il s'agit là d'un lapsus et qu'il faut lire : « Lettre à D. Lamy ».

grand nom et l'autorité de M. de Meaux ne vous avait ébloui et empêché d'apercevoir la solidité de la réponse que je lui fais (p. 562).

Cette « réponse » consiste à redire que, faite par Jésus-Christ, une telle demande de pardon « serait toujours une grande satisfaction et une grande punition du péché ». Satisfaction, à n'en pas douter; mais « punition » ? Aussi bien l'anonyme de trouver la parade « faible », en exposant que « la peine qu'on ressent à demander pardon à son égal ou à son supérieur n'est qu'un mal d'imagination, qui ne peut naître que de l'orgueil » (p. 561). Infatigable, D. Lamy de s'engager alors dans de nouveaux éclaircissements... Mais Déforis qui les eut en mains, n'a pas pris la peine de les conserver : on imagine difficilement qu'ils méritaient un meilleur sort.

Tandis que l'anonyme était d'accord avec Bossuet pour s'attacher surtout, dans la « démonstration » du P. Lamy, à la sotériologie dont elle traçait le programme et pour contribuer ainsi à en masquer la portée générale, d'autres milieux en appréciaient plutôt l'intérêt historique et pour ainsi dire local. Par un chemin différent, comme si rien n'en devait être oublié, la discussion retrouvait, de ce chef, ce qui en fut primitivement l'unique objet.

« Malgré tout le zèle que D. Lamy, rapporte Déforis, témoignait pour la défense de la proposition du P. Malebranche, il n'eut pas la consolation de se voir applaudir même par tous les partisans de ce philosophe. Un disciple de ce dernier fit une dissertation pour montrer que le P. Lamy avait mal pris la pensée de son maître et que, dans son système, bien loin que la satisfaction de Jésus-Christ fût favorable aux damnés, elle leur portait, au contraire, un préjudice certain qui tournait au profit de Dieu, parce que, au lieu que sans cette satisfaction ils auraient été anéantis, ils sont... conservés par son moyen pour être éternellement misérables. »

Toujours sur la brèche, « D. Lamy composa une longue lettre pour réfuter ce nouvel adversaire et prouver qu'il avait très bien saisi le sens de la proposition du P. Malebranche. Il fit plus. Pour justifier... sa prétendue démonstration, il analysa le premier livre du... *Cur Deus homo* et différents livres de saint Augustin, s'appliquant à faire valoir que les principes, qui supposent en Dieu un ordre essentiel... admettent en même temps une obligation indispensable de punir le péché et la nécessité absolue de l'Incarnation » (28).

---

28. Cité *ibid.*, p. 563.

« Ce nouvel adversaire » ne nous est pas connu et pas davantage la réfutation que D. Lamy lui consacra. Mais le résumé qu'on vient de lire indique suffisamment qu'à son apologétique sur le problème des damnés celui-ci ne se priva pas de joindre celle de la sotériologie spéciale à laquelle il en avait rattaché la solution. Preuve que de ce que son confrère appelait sans ironie « sa prétendue démonstration » il entendait ne rien abandonner.

Quoi qu'il en soit des disciples, D. Lamy eut du moins « la consolation de se voir approuver, tout au moins en substance, par le maître. Une lettre de Malebranche, en date du 18 janvier 1688, restée inédite jusqu'au milieu du siècle dernier, nous révèle aujourd'hui le témoignage de satisfaction, nuancée d'imperceptibles réserves, que, dès le premier jour, il rendit à son tenace et zélé défenseur.

Vous avez bien pris mes sentiments, excepté que vous prétendez que la satisfaction de Jésus-Christ est *favorable* aux damnés (29). J'ai dit expressément le contraire (30), de peur qu'on ne m'attribuât cette pensée, que je trouve humaine et pieuse, si vous voulez, à l'égard de certaines gens, mais contraire à l'ordre de la justice dans lequel Jésus-Christ fait entrer les damnés (31).

Puis l'auteur d'ajouter une glose explicative, où il précise le sens — à vrai dire peu apparent — de ce propos.

Vous voyez bien... que ma pensée est que les pécheurs..., ne pouvant point satisfaire à la justice de Dieu, ils seraient anéantis si la satisfaction de Jésus-Christ ne soutenait leur être; car un pécheur qui ne peut entrer dans l'ordre de la justice ne peut être d'aucun ordre, il ne peut que dés-

---

29. Telle est bien l'expression employée par D. Lamy dans la « Démonstration » qu'il adressait à l'évêque de Meaux (*loc. cit.*, p. 467).

30. Et l'auteur de remettre sous les yeux de son correspondant un passage tout à fait *ad rem* de ses *Conversations chrétiennes*, édit. de Rotterdam, 1825, p. 148. « Comme il serait meilleur pour eux (les damnés et les démons) de n'être point que d'être aussi mal qu'ils sont, vous voyez bien que Jésus-Christ, qui mérite la conservation de leur être et qui la soutient dans l'ordre de la justice est plutôt leur juge que leur Sauveur. Ainsi, Eraste, toutes choses subsistent en Jésus-Christ, il conserve son ouvrage après l'avoir purifié de l'ordure du péché, il réconcilie par son sang avec Dieu toutes les créatures quant à la conservation de leur être, mais s'il donne la paix au ciel et à la terre, il allume dans les enfers une guerre qui ne s'éteindra jamais. »

31. Lettre de Malebranche à D. Lamy, dans J. VIDGRAIN, *op. cit.*, p. 100. Si l'auteur émet ici un doute, très léger d'ailleurs, sur l'acribie de son défenseur, il ne tarde pas à le rétracter en post-scriptum. « En relisant encore une fois votre lettre et celle-ci, je me suis aperçu que je ne prenais pas bien votre sens. Vous voulez que la satisfaction de Jésus-Christ ne soit favorable aux damnés qu'indirectement et dans un sens qui a quelque rapport au mien... Vous mettez aussi un *pour ainsi dire* avant le mot de miséricorde qui marque assez que vous croyez que Jésus-Christ ne prétend point faire quelque miséricorde aux damnés : ce qui revient à mon sentiment, » *Ibid*, p. 105.

honorer son auteur. Il faut donc qu'il meure ou qu'il rentre dans le néant (32).

Mais Dieu ne doit point permettre la perte ou la corruption de son ouvrage qu'il n'ait en même temps un moyen sûr de le rétablir avantageusement pour sa gloire, car il ne l'a créé pour l'anéantir (33).

Raisonnement complexe d'où ressortirait, à la limite, la nécessité de l'Incarnation dans l'économie de l'ordre providentiel pour la Rédemption des pécheurs, bien qu'elle ne lui semble pas également nécessaire pour satisfaire au péché. Car, s'il reconnaît avoir supposé... que l'énormité du péché est infinie et demande une satisfaction infinie », c'est uniquement par égard au « sentiment ordinaire des théologiens et pour l'utilité apologétique de cette thèse (34). Car non seulement « la preuve » qu'en donne le P. Lamy dans sa cinquième proposition ne lui paraît pas sans difficulté », mais il ne semble pas en connaître de meilleure.

Je suis bien persuadé que l'Incarnation de Jésus-Christ était nécessaire... Mais je ne vois pas clairement que l'énormité du péché soit telle qu'il faille absolument une satisfaction infinie (35).

Il s'ensuit que Malebranche ne serait pas — ou ne voudrait pas être — responsable des outrances dialectiques dans lesquelles Bossuet faisait grief à son disciple de s'être engagé. Mais il ne consentait pas davantage à s'en séparer entièrement.

Non pas qu'il fût de ceux que « le grand nom et l'autorité de M. de Meaux » risquait d'éblouir. Dans le même document — et sans nul doute en vue du même problème — il avait pris soin de s'en expliquer auprès du P. Lamy.

... Pour revenir à M. de M (eaux), pensez-vous qu'il ait assez de temps et d'application à donner à ce qu'il regarde peut-être comme des divagations métaphysiques et qu'il veuille apprendre quelque chose sur la théologie d'un homme fait comme moi ? Cependant, s'il ne lit mes écrits avec

---

32. Ce que notre philosophe justifie, non sans quelque subtilité, s'appliquant à établir que Dieu, se sachant infini, « prononce au dehors par son action ce jugement qu'il porte en lui-même ». En suite de quoi « le pécheur doit être anéanti ». Faute de quoi, « sa pénitence, quelque grande qu'elle fût, n'exprimerait point l'infinité de la personne offensée ou le jugement que Dieu porte de son excellence ou de sa sainteté ».

33. *Ibid.*, p. 102.

34. « Outre que c'est le sentiment ordinaire des théologiens cela démontre la nécessité de la satisfaction de Jésus-Christ et sa divinité contre les sociniens, que j'ai presque toujours en vue dans ce que j'ai écrit sur la religion. » *Ibid.*, p. 103, où il tient cette doctrine pour « fort vraisemblable ».

35. *Ibid.*, pp. 102-103.

la simplicité, pour ainsi dire, d'un enfant qui n'est prévenu de rien, il ne les comprendra jamais bien. Plus il a d'esprit, de savoir, de vivacité, plus se présentera-t-il à lui de raisons pour rejeter les miennes avant de les avoir comprises... En vérité, je suis pénétré de douleur quand je pense que l'amour de la vérité me sépare de la personne dont j'attendais plus de protection et de faveur (36).

Quelle que pût être, à la base de ce dissentiment, la part des incompréhensions et des malentendus qui peuvent toujours exister entre esprits de formation différente, il reste en faveur de Bossuet la garantie de la grande tradition catholique dont il était manifestement l'écho. Il y a, du reste, dans la lettre qu'on vient d'analyser, suffisamment de restrictions et des nuances pour qu'on puisse au reste déterminer par là si Malebranche se reconnaissait ou non dans l'interprétation du P. Lamy. Seule une étude objective et complète de sa doctrine, que l'on n'a pas à faire ici, permettrait de trancher le cas. Ce n'est, au demeurant, pas la valeur de l'exégèse défendue par le P. Lamy qui fait aujourd'hui pour nous l'intérêt le plus considérable de la controverse qu'il souleva, mais bien celle de la sotériologie au nom de laquelle, à tort ou à raison, il crut pouvoir la justifier. Alors même que celle-là s'avérerait trop rigide pour être absolument exacte ou trop mêlée de subjectif pour être impartiale, celle-ci était, à n'en pas douter, de caractère plus personnel et, comme elle concerne une des questions les plus centrales de la dogmatique chrétienne, il ne saurait être indifférent de savoir ce que, par elle-même et par les réactions qu'elle entraîne, elle est capable d'y jeter de lumière ou de confusion.



Force est bien toutefois de constater que, si le débat soulevé par D. Lamy garde sa place, en raison des documents qui l'attestent, dans l'histoire littéraire de l'époque, la plupart des théologiens catholiques semblent en avoir perdu jusqu'au souvenir. Sans doute M. Emery ne manque pas de relever le suffrage que les deux partenaires en présence accordent à la thèse qui lui était chère d'une

36. *Ibid.*, p. 99. De fait, il est notoire que Bossuet fut longtemps plein de préventions et d'alarmes sur la mentalité de Malebranche. Voir sa lettre n° 428 (du 11 mai 1687), t. III, pp. 367-378. Il fallut l'affaire du quiétisme pour les réconcilier. *Ibid.*, pp. 548-551, une lettre où Arnaud témoignait de semblables suspicions et cherchait à mobiliser contre les égarements de notre philosophe l'influence de M. de Meaux.

atténuation possible aux rigueurs de l'enfer (37). Mais la théologie de la Rédemption ne paraît pas pas plus avoir retenu la « démonstration » sotériologique du « savant bénédictin » que la critique à laquelle Bossuet la soumit. De l'une et l'autre néanmoins, outre le témoignage qu'elles rendent en des sens divers à la solidité de la culture théologique au cours du grand siècle, n'y aurait-il pas à retirer quelque profit, tant pour la position que pour la solution des problèmes éternels que la pensée croyante de nos jours, non moins qu'alors, est inévitablement destinée à rencontrer sur ses pas?

---

37. J. EMERY, *De la mitigation de la peine des damnés*, VI, dans R.-J. CARLE, *Du dogme catholique sur l'enfer*, Paris, 1842, pp. 457-458.

TROISIÈME PARTIE

PROBLÈMES DE THÉOLOGIE SYSTÉMATIQUE

CHAPITRE PREMIER

ORIGINES DU DOGME CHRÉTIEN

I. Attaches historiques et psychologiques

Vitale au premier chef pour l'histoire de la philosophie religieuse, la question de l'origine de nos croyances est devenue d'une particulière acuité depuis que la critique a émis la prétention et caressé l'espérance de trouver en dehors du Christ les sources authentiques du christianisme. Or, dans cette genèse, l'idée de Rédemption aurait joué un rôle prépondérant.

Qu'elle soit prise au sens large ou au sens précis, elle forme en quelque sorte à ce titre le champ clos sur lequel rationalistes et croyants ne cessent aujourd'hui de s'affronter.

I. — Positions de la science incroyante : Influence des milieux grecs.

Pour élever ses conclusions au niveau de la science, la critique adverse exploite surtout le monde grec. Sur ce terrain d'élection, elle met au service de ses postulats non seulement des monographies érudites, mais ces spéculations fragiles qu'on nommait autrefois la philosophie de l'histoire. Deux spécimens assez représentatifs de cette double méthode se sont rencontrés sur notre chemin (1).

1. *Rev. des sc. relig.*, t. III, 1923, pp. 211-216.

I. — Une conception générale des origines chrétiennes tend à s'établir sur la base de ces religions de mystères où la piété de certains cercles païens cherchait alors un suprême refuge. De là serait venue l'impulsion créatrice qui devait transformer, dès la première génération, les pauvres données de l'Evangile primitif. C'est le système dont A. Loisy s'est fait l'interprète (2), au nom d'une certaine construction où la preuve positive, quand elle n'est pas absente, est réduite au minimum.

Jésus n'avait pas prêché autre chose, conformément à l'espérance traditionnelle de sa race, que la venue imminente du royaume, où lui-même allait accueillir à titre de Messie, dans un état d'idéale béatitude, les Israélites dociles à son appel. Sa mort, qu'il n'avait sans doute pas prévue, fut compensée, chez ses disciples restés fidèles, par la foi en sa résurrection et l'attente de son retour glorieux. Mais, sous l'une ou l'autre forme, on ne dépassait pas l'horizon national du judaïsme. Dans saint Paul, au contraire, l'Evangile est devenu une religion nouvelle, ouverte à tous sans distinction, et Jésus un être céleste descendu parmi les hommes pour effacer leurs péchés par sa mort et les associer à sa vie par sa résurrection. Le messianisme judaïque s'est transformé en une économie de rédemption et de salut dont la mort du Christ est le centre.

La raison de cette métamorphose est dans l'influence des mystères païens. Tandis que les vieilles religions nationales ne s'adressaient qu'aux membres de la cité et comprenaient surtout le service divin comme un agent du bien-être collectif, des cultes nouveaux surgissaient un peu partout qui visaient l'âme individuelle et ses besoins spirituels. Divers par leur origine et leurs modalités, les « mystères » de Dionysos, de Cybèle, d'Osiris ou de Mithra avaient ceci de commun qu'ils promettaient à leurs adeptes une garantie de vie bienheureuse, moyennant une assimilation mystique à la personnalité d'un dieu mort et ressuscité. Cette recherche anxieuse du salut créait l'ambiance favorable qui devait faire de Jésus un Dieu sauveur et transposer l'Evangile en un système de rédemption. Parce qu'il était plus que personne conscient des aspirations païennes, Paul sut leur adapter la prédication apostolique et, par là, imprimer au christianisme le caractère qui lui permit de conquérir le monde méditerranéen.

---

2. Alfred Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, in-8° de 368 pages, Paris, Nourry, 1919. Voir sur cet ouvrage M. J. Lagrange, dans *Rev. biblique*, t. XXIX, 1920, pp. 420-446, recension très fouillée où le mythe des dieux morts et ressuscités, qui serait à l'origine des « mystères chrétiens », est minutieusement discuté sous les principales formes que le monde hellénique en a connues.

Sous cette esquisse, on peut reconnaître une application de cette loi d'évolution si chère à l'histoire moderne. L'auteur, au demeurant, a l'art de lui conserver son maximum de souplesse. C'est ains qu'il s'élève à plusieurs reprises contre l'idée d'un emprunt mécanique fait au paganisme. Tout se ramène pour lui à une influence diffuse, qui aurait pénétré l'atmosphère générale et constitué le milieu d'où, pour une âme croyante et apostolique comme celle de Paul, une interprétation nouvelle du message évangélique allait spontanément surgir (3). Il n'en est pas moins vrai que la croyance à la Rédemption par la mort du Christ reste une création de l'esprit et du cœur de l'Apôtre et que, par son canal, c'est l'inspiration religieuse des mystères qui venait modifier l'Evangile de Jésus.

Pareille construction est évidemment inacceptable pour des croyants; mais il s'en faut qu'elle puisse se prévaloir d'une base strictement historique. Du moment qu'on n'ose plus arguer d'un plagiat conscient, c'est dire qu'on abandonne la preuve documentaire, la seule qui serait décisive, et que le système n'a pas d'autre point d'appui que ces indices fugitifs où s'exerce le jeu subtil de la critique interne. Aucune méthode n'est plus exposée à l'invasion de l'arbitraire; son application présente comporte une somme d'invraisemblances qui suffit à la ruiner.

On y retrouve d'abord le postulat point encore démontré d'un Evangile purement eschatologique, auquel s'ajoute le paradoxe criant d'un Paul révolutionnaire et néanmoins accueilli sans opposition par la première chrétienté. Il est certain que le judaïsme était étroitement nationaliste et que, pour beaucoup de ses enfants, le messianisme n'incarnait que des espérances terrestres. Le problème des origines est d'expliquer comment a pu sortir de ce milieu le christianisme universel et spirituel que nous connaissons. En l'attribuant à une personnalité supérieure comme celle de Jésus, la tradition fait au moins preuve de logique. C'est, au contraire, un défi à l'histoire que de prétendre en faire honneur à saint Paul, qui ne voulut être qu'un disciple et n'eut jamais de crédit qu'en cette qualité.

Pour pallier le défaut trop visible de l'évolution qu'il imagine

---

3. Cette foi qu'il s'était faite *sans s'en apercevoir*, il l'a défendue ensuite par les moyens dialectiques auxquels son éducation l'avait accoutumé » (pp. 253-254). Cf. p. 335 : « Encore est-il que ces progrès s'accomplirent spontanément et sans effort de réflexion, par une sorte de suggestion naturelle, on pourrait dire par la fermentation de la foi. »

A. Loisy en appelle volontiers à la toute-puissance de la foi (4). Mais encore faudrait-il que cette foi ait un initiateur et un soutien. L'histoire et le sens chrétien n'en connaissent pas d'autre que la personne de Jésus-Christ. Au nom de quel principe voudrait-on interdire à sa conscience religieuse les initiatives qu'on reconnaît si libéralement à celle de Paul?

D'autant que le judaïsme, où se forma et mûrit sa pensée, est loin d'être aussi pauvre qu'on se plaît à le dire pour les besoins du contraste.

Au contraire, des principes actifs y préparaient la religion de l'avenir.

Pour ne parler que de rédemption, on oublie trop que des germes étaient là qui ne demandaient qu'à se développer le moment venu. La loi, réchauffée par la parole ardente des prophètes et des psalmistes, entretenait dans les meilleurs âmes le sentiment du péché. Avec les bénédictions temporaires, on attendait du Messie qu'il vînt briser ces puissances du mal et établir son règne sur un peuple nouveau. Une prophétie au moins laissait entrevoir le serviteur de Dieu qui serait frappé pour les péchés de ses frères et leur obtiendrait le salut au prix de son sacrifice.

Du simple point de vue historique, rien ne s'oppose à ce que ces éléments épars aient pris corps dans l'âme de Jésus et, quand il est avéré que son idéal messianique se rattache par tant de traits au ministère du serviteur de Jahvé dans Isaïe, comment ne pas s'étonner que l'idée d'une mort expiatoire lui fût restée étrangère? Il y a donc tout ce qu'il faut dans le judaïsme pour que la genèse d'une économie rédemptrice, au jour où se réaliseraient ses espérances, apparaisse à un juge sans parti-pris, non seulement comme possible, mais conforme à toutes les probabilités (5).

Faute de s'engager dans cette voie traditionnelle, on aboutit aux pires impasses. Il faut accorder au paganisme ce qu'on refuse au judaïsme et à l'Evangile. Les « mystères » arrivent à point nommé pour cela; et l'on s'en empare avec ardeur, sans prendre garde qu'aucun terrain n'est moins bien connu, ni, par conséquent, plus favorable aux conclusions précipitées. Dans l'intérêt de la cause, on leur

---

4. [Voir dans *Revue apol.*, t. LXII, 1936, pp. 385-405, notre étude postérieure sur les origines du christianisme, d'après A. Loisy : *D'une « foi » qui est la meilleure des fées.*]

5. [Aussi bien l'auteur de reconnaître incidemment (p. 368) que « les Juifs convertis... attachaient à la mort du Christ une signification pour le salut des hommes ». Preuve qu'il y avait à la foi chrétienne au Christ Rédempteur une base historique possible et réelle en dehors des mystères païens.]

impute une extension et une puissance dont la preuve resterait à fournir. On admet que saint Paul a dû entrer en contact avec ce mouvement religieux, qu'il a pu s'en montrer préoccupé, qu'il en a ressenti une impression d'autant plus profonde qu'elle se produisait à son insu, qu'il a ouvert largement son âme à leur influence : tout cela malgré l'exclusivisme séculaire des Juifs, malgré l'horreur avérée du christianisme naissant pour les cultes païens. Que diraient nos critiques d'une hypothèse théologique qui réunirait contre elle d'aussi nombreuses et aussi fortes présomptions, sinon qu'elle se met en dehors de toutes les conditions scientifiques pour sauver un certain *a priori*?

On passerait plus facilement sur ces difficultés extrinsèques si la parenté des doctrines s'affirmait indiscutable. Elles présentent, au contraire, d'énormes différences.

Dans la partie analytique de son ouvrage, A. Loisy est bien obligé de convenir que les mystères sont loin de se ressembler. Ce qui ne l'empêche pas de créer ensuite entre eux, par manière de synthèse, une véritable unité d'esprit. Le mystère s'anime sous sa plume et devient une sorte d'entité, de personnalité morale à la vie propre et aux traits bien définis. Réalisme tout verbal qui ne saurait en imposer à l'histoire : une méthode stricte demanderait que chacun des mystères soit étudié à part.

Même à les prendre dans leur ensemble, ils offrent avec le christianisme des contrastes irréductibles. Sans parler du polythéisme qui demeure à leur base et de l'incertitude qui plane, en conséquence, sur leurs conceptions du salut et de l'immortalité bienheureuse, la pureté qu'ils proposent ne dépasse pas l'ordre rituel et leurs mythiques héros, dans leur vie comme dans leur mort, sont dépourvus de valeur morale et de prestige personnel.

Au contraire, le christianisme fait consister la Rédemption dans l'affranchissement du péché et la régénération spirituelle; son Rédempteur est un personnage historique, dont la vie est un modèle de sainteté et la mort un sacrifice exemplaire. Il ne s'agit plus d'une vague purification exprimée en rites symboliques, mais d'une véritable expiation inaugurée par l'héroïsme du Sauveur et prolongée par la pénitence de ses disciples. Les rapprochements les plus ingénieux ne peuvent faire que ceci ait pu normalement sortir de cela. A mesure précisément qu'on le compare aux mystères, le christianisme apparaît comme une création religieuse et morale sans précédent. S'il a été accuelli comme la doctrine du salut, c'est que les

âmes y reconnurent ce signe incomparable qu'est la révélation du Fils de Dieu.

Ce n'est pas à dire que le paganisme n'ait pu, dans une certaine mesure, lui préparer les voies. Les meilleures âmes y eurent souvent des aspirations supérieures à la qualité de leurs croyances. En particulier, le besoin de purification et de salut n'a rien qui dépasse les forces d'une conscience droite. Tout ce qui l'exprime et le réalise, même d'une manière imparfaite, ne peut être qu'un acheminement à la religion de la Rédemption et de la sainteté. Il n'y a pas d'inconvénient à constater que le culte des mystères put être un de ces moyens, à condition de se rendre compte qu'il ne fut pas davantage. Dans ce sens, ce chapitre nouveau d'histoire religieuse est de ceux qui offrent, pour éclairer les origines chrétiennes, le plus d'intérêt et de profit.

II. — Sans poursuivre d'aussi vastes synthèses, mais sans autant s'écarter du terrain positif, J. Toutain a lui aussi cru saisir dans l'antiquité, sur un point précis, une anticipation ou une amorce de de la Rédemption chrétienne (6).

Il s'agit des victimes qui se jetaient ou qu'on jetait à la mer, en divers endroits, pour détourner la colère des dieux ou obtenir leurs bénédictions sur le pays. Le fait est signalé par les historiens anciens, comme un rite régulier ou même rituel, à Leucade, à Curium en Chypre, à Marseille, à Terracine. Mais tous les efforts de l'auteur ne parviennent pas à établir une assimilation avec la légende d'Ino qui se précipite dans les flots pour échapper à la colère de son mari Athamas, ou de Britomartis qui fait de même pour préserver sa virginité contre les entreprises de Minos; plus différent encore est le cas du roi Saron qui se noya en chassant une biche. L'accident de ces personnages, même s'il aboutit à les diviniser, n'a rien de commun avec l'offrande constatée de victimes humaines.

Or ce rite était regardé comme une ἀπολύτρωσις A la victime on disait, d'après un vieux texte consacré par Photius et Suidas : « Sois notre περίψημα, c'est-à-dire notre salut et notre Rédemption. » On attribuait à sa mort un effet bienfaisant *pro salute reipublicae et principum et civium salubritate*.

D'où l'auteur s'estime autorisé à voir là un sacrifice « au sens moderne du mot » et conclut en affirmant « qu'une des idées les plus

---

6. Jules Toutain, *L'idée religieuse de la Rédemption et l'un de ses principaux rites dans l'antiquité grecque et romaine*. Mémoire paru en tête de l'*Annuaire* 1916-1917 publié par l'Ecole pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, pp. 1-18.

hautes et les plus généreuses du christianisme n'a pas été complètement étrangère à l'antiquité classique ». Ce qui est peut-être aller bien vite en besogne, quand on est obligé de reconnaître que tout cela repose sur le fait d'un « être humain qui se précipitait ou que l'*on précipitait* du haut d'un rocher ». Il s'agit, dans le premier cas, d'une manifestation de fanatisme individuel, dans le second d'une mesure de préservation sociale, l'une et l'autre inspirées par cette vieille croyance mythologique d'après laquelle il faut assurer une proie aux dieux des morts pour qu'ils ne viennent pas tourmenter les vivants. Si l'on peut parler ici de sacrifice, on voit combien nous sommes loin du sacrifice de la croix.

Les positions traditionnelles se montrent donc capables de résister à l'assaut mené contre elles par la science comparée des religions. Mais cet effort intense de la critique contemporaine avertit le théologien [des conditions dans lesquelles se présente désormais la tâche qui lui incombe pour que le caractère révélé du dogme catholique de la Rédemption puisse être efficacement maintenu au regard des faits].

II. — Positions de la critique incroyante : Influence des milieux juifs.

Comme pour montrer à quel point sont aventureuses les prouesses de la méthode comparative et provoquer un mouvement de sage défiance à l'égard de ses prétentions par l'évidente précarité de ses résultats, voici que, juste quelques années auparavant, sur un ton aussi péremptoire et avec un cortège au moins égal de preuves à l'appui, un savant juif avait cru découvrir l'origine de la Rédemption chrétienne en plein cœur d'Israël. Hypothèse moins invraisemblable, au total, que les rapprochements risqués d'ordinaire avec le monde héllénique, puisque le judaïsme est certainement le milieu dans lequel s'est développé le christianisme naissant, mais qui devenait paradoxalement tendancieuse dès là qu'il s'agissait d'y trouver, au lieu d'approximations et d'analogies, une véritable cause génératrice, et que l'auteur, à défaut de la grande tradition biblique, s'adressait pour l'établir à l'œuvre des rabbins (7).

---

7. Israël Lévi, *Le sacrifice d'Isaac et la mort de Jesus*, dans *Revue des études juives*, t. LXIV, 1913, pp. 161-184.

Notre Dieu et Dieu de nos pères, accorde-nous un souvenir favorable et du haut des cieux pense à nous pour le salut et la miséricorde. Souviens-toi en notre faveur, ô Eternel, de l'alliance, de la bienveillance et du serment que tu as jurés à notre père Abraham sur le mont Moria. Considère la scène du sacrifice (Akèda), alors qu'Abraham lia son fils sur l'autel, étouffant sa tendresse pour accomplir ta volonté d'un cœur sincère. Puisse de même ta miséricorde étouffer ton courroux envers nous, et que par ton immense bonté, ta colère se détourne de ton peuple, de ta ville et de ton héritage.

Accomplis pour nous, Eternel notre Dieu, la promesse que tu nous as faite dans ta loi par ton serviteur Moïse (Lev., XXVI, 45)... Car il n'y a pas d'oubli devant ton trône glorieux. Souviens-toi aujourd'hui du sacrifice d'Isaac en faveur de sa postérité (8).

Cette prière se lit dans le rituel talmudique du nouvel an (Rosch Haschana). On y voit qu'Israël, suivant une doctrine bien connue, met à la base de ses espérances, outre les promesses de son Dieu, l'intervention secourable de ses pères : Moïse, Abraham et Isaac sont ici nommés à cette fin. Dans ce cadre, l'Eternel est spécialement invité à se souvenir « du sacrifice d'Isaac » et à vouloir bien y trouver un motif de faire miséricorde à ses enfants.

Tel est, pour Israël Lévi, le document révélateur. Aussi écrit-il, dès les premières lignes de son mémoire :

Il y a parallélisme entre la vertu de la mort de Jésus d'après la théologie chrétienne, et celle du sacrifice d'Isaac d'après... la Synagogue... : mort et sacrifice librement acceptés ont une puissance rédemptrice.

Or, du fait que le christianisme n'est « qu'un rameau du judaïsme », la ressemblance ne suffit pas, si l'on n'ajoute qu'elle dénonce une causalité :

Issue de sa devancière, la nouvelle religion, sous ce rapport aussi, se rattache à l'ancienne : il y a eu simple transposition, greffe sur la mort de Jésus, de la conception qu'avait fait naître le sacrifice d'Isaac (p. 161).

Un seul témoignage autoriserait difficilement une aussi vaste conclusion. C'est pourquoi l'auteur de réunir (pp. 163-170) — en notant qu'il lui serait facile de les « multiplier » — un nombre considérable de citations où les rabbins exaltent à l'envi le rôle de la *Akèda*.

---

8. *Ibid.*, p. 162. On trouvera le texte dans P. Fiebig, *Die Mischna*, pp. 57-58.

D'ordinaire, la signification de ces textes passe pour tellement obvie que l'israélite allemand à qui semble revenir l'initiative de les avoir pour la première fois groupés, Geiger, a « pu soutenir et faire adopter généralement qu'ici la Synagogue était tributaire de l'Eglise (9). L'échange se serait produit en Babylonie par l'intermédiaire des sectes syriennes puissantes en ce pays » (p. 162). Et comme « les témoignages irrécusables ne sont que du IIIe siècle », il n'y aurait pas lieu de reculer plus haut la date de l'emprunt.

Pour un motif quelconque, « à un Jésus, Fils de Dieu, offrant sa vie pour la Rédemption de l'humanité, on opposa un fils de patriarche que son père fut prêt à immoler. Sans doute le sacrifice ne fut pas consommé: sans doute encore, il ne fut pas offert pour l'expiation du péché des hommes. Mais c'était quelque chose d'approchant, et Israël pouvait revendiquer le mérite d'un de ses ancêtres pour couvrir ses péchés » (pp. 170 et 171).

Cette parenté de fond est à son tour acceptée sans débat par le critique français, qui s'applique seulement à renverser le sens de la dépendance. Au terme d'une longue discussion (pp. 171-179), qui n'a guère d'intérêt que pour les professionnels de l'histoire judaïque, il se croit en mesure de ruiner la thèse de Geiger et de reporter l'attestation de la *Akèda* « avec son cortège d'idées mystiques » jusque chez les prédicateurs palestiniens du premier siècle, de qui le christianisme aurait ainsi pu la recevoir.

L'agent de liaison aurait été saint Paul. Car il est entendu que « jamais Jésus ne représente sa mort prochaine comme une expiation volontaire du péché de l'homme » (p. 179). Au contraire, à maints indices, la subtilité d'Israël Lévi — sans toujours un ordre bien visible — découvre comment c'est par la voie du judaïsme (pp. 180-184) que l'Apôtre y est parvenu.

On s'expliquerait de la sorte « l'indécision » de sa pensée (p. 180). « Tantôt c'est Dieu qui livre son Fils à la mort..., tantôt c'est celui-ci qui volontairement se sacrifie pour les péchés des hommes », à moins que sa mort ne soit censée produire « automatiquement » son effet, sans appel à aucune intention spéciale de sa part. La raison en est que Paul superpose, bien que sans les confondre, l'immolation d'Isaac et le libre sacrifice du serviteur de Iahvé.

« Sûrement », comme il ressort de l'allusion notoire contenue dans *Rom.*, IV, 25, le chapitre LIII d'Isaïe compte parmi ses sources. A quoi s'ajoutent quelques probabilités.

---

9. Dans *Jüdische Zeitschrift*, t. X, p. 168.

En voyant le Messie dans le Serviteur de Dieu, il interprète *peut-être* Isaïe comme certains Juifs du temps. Il n'est pas *impossible*, en effet, que des commentateurs aient fait du Serviteur de Dieu le portrait du Messie futur, tandis que la masse du peuple attendait un Messie glorieux.

Non moins certainement, la coïncidence verbale entre *Rom.*, VIII, 32 et *Gen.*, XXII, 16 est la preuve qu'il s'est inspiré de la scène du Moria. S'il y manquait « l'essentiel, à savoir la portée du sacrifice », le commentaire qu'en donnait le rituel de *Rosch Haschana* était là pour le fournir.

Une fois admis par Paul le principe de la filiation divine de Jésus, la transposition allait de soi : Dieu prenait la place d'Abraham et Jésus celle d'Isaac; en même temps, la vertu rédemptrice du sacrifice d'Isaac passait à la mort du sacrifié (pp. 181-182).

Il est vrai que « Paul, en même temps qu'il fait de Jésus une victime expiatrice..., le considère aussi (*I Cor.*, V, 6-8) comme l'agneau pascal ». Mais « cette exégèse », à supposer qu'elle ne soit pas compatible avec la première, pouvait aussi trouver chez les rabbins quelques précédents.

C'est ainsi que « la théologie de Paul opérant sur la mort de Jésus s'est... élaborée dans une atmosphère propice. Elle a trouvé dans les idées juives du temps des matériaux *qu'elle n'a eu qu'à mettre en œuvre* », sauf qu'ici « le fond primitif a subi une sorte de renouvellement », grâce auquel il s'est « mué en un système rigide » pour s'élever enfin « à la hauteur d'un article de foi ».

Il y aurait fort à redire sur maints détails de cette systématisation. L'auteur accepte sans débat que « jamais » la pensée que sa mort pût avoir un sens expiatoire ne s'est présentée à Jésus. Cette prétention de la critique moderne, au lieu d'être une évidence, n'est pourtant qu'un postulat, dont la réalité ou seulement la vraisemblance reste encore à établir.

Pour ce qui est de saint Paul, la parenté littéraire entre *Rom.*, VIII, 32 et *Gen.*, XXII, 16, outre qu'elle ne porte que sur un point de minime importance, paraît douteuse à des exégètes éclairés (10). Quant à cette prétendue tradition judaïque d'un messie souffrant — dont l'auteur, au demeurant, n'ose affirmer l'existence ou l'influence que par manière d'hypothèse — elle doit être mise au compte de l'imagination du moment qu'elle n'apparaît nulle part.

---

10. Ainsi dans M. J. LAGRANGE, *Épître aux Romains*, Paris, 1916, p. 258.

En regard de ces ressemblances précaires, il faut placer, au demeurant, les deux différences essentielles dont Israël Lévi ne laisse pas lui-même d'être frappé et dont la constatation suffit à faire crouler tout l'échafaudage de ses rapprochements. C'est que le sacrifice d'Isaac, à l'inverse de celui du Christ, ni ne fut réalisé, ni ne se présente avec le moindre caractère d'expiation. En faut-il davantage pour réduire à une lointaine analogie le rapport de l'immolation du Calvaire à la « scène du Moria » ?

C'est là que notre critique fait intervenir à propos son *deus ex machina*, savoir la cérémonie et la prière du nouvel an. Il en jaillirait la lumière décisive que le texte biblique ne donnait encore point.

Mais sans même insister sur le fait que, pour les besoins de sa cause, l'auteur est amené à vieillir de deux siècles cette institution, et cela sur des arguments dont le moins qu'on en puisse dire est qu'ils sont loin d'être pleinement démonstratifs, c'est, quand on y regarde un peu de près, la base de cette comparaison doctrinale qui fait défaut. En effet, l'interprétation rabbinique du rituel en question ne présente aucunement, malgré les affirmations de l'auteur, le minimum d'homogénéité nécessaire pour cela.

Il est visible tout d'abord que la prière alléguée par Israël Lévi est tout entière centrée sur Abraham que l'on voit « étouffer sa tendresse » pour faire la volonté divine en liant son fils sur le bûcher. En dépit de l'équivoque entretenue par un titre fallacieux, il ne s'agit pas ici précisément du « sacrifice d'Isaac » au sens actif, mais de celui que son père accomplit en acceptant de l'immoler (11). Or, si le premier pouvait, à la rigueur, avoir quelque rapport avec celui de Jésus, on ne peut en dire autant du second.

Parmi les allusions ou commentaires empruntés à l'œuvre oratoire des rabbins que l'auteur accumule volontiers, la plupart sont de même sens. Tel est, en particulier le cas pour *Le Livre des Jubilés* (chap. 17-18) — dont l'intérêt spécial est d'être « bien antérieur à l'ère chrétienne (p. 170) — qui ne fait pas valoir autre chose que « la fidélité d'Abraham » (p. 166). Seuls les derniers témoignages du dossier (pp. 168-170) mentionnent le « mérite » d'Isaac (12). Il y a si peu de doute sur le fait que Israël Lévi l'oppose lui-même à Geiger, sans prendre garde qu'il détruit par là sa propre thèse.

---

11. Thème développé aussi dans PHILON, *De Abrahamo*, édit. Manngey, t. III, pp. 25-29. Quelques Pères de l'Eglise l'ont également effleuré. Voir « Le sacrifice du Père dans la Rédemption d'après saint Ambroise », dans *Rev. des sc. relig.*, t. XIX, 1939, pp. 1-23.

12. Sauf à présenter ce sacrifice, à l'encontre des faits « comme consommé », comme le note Israël Lévi (p. 167). « Grossissement donné à la *Akèda* » (*ibid.*), qu'il serait plus exact d'appeler transformation.

En réalité, c'est *plus souvent* le mérite d'Abraham qui est célébré et invoqué que celui de son fils (p. 179).

Au surplus, le fruit du sacrifice auquel se réfère le texte judaïque n'a rien de comparable à celui de la croix chez saint Paul. Dieu y est d'abord prié, sur un ton passablement anthropomorphique, d'imiter en quelque sorte l'exemple d'Abraham : « Puisse ta miséricorde étouffer ton courroux. » Et le seul motif de ce changement est son « immense bonté ». Un peu plus loin, lorsque intervient dans cette décision, à titre subsidiaire, le mérite de son serviteur, c'est en termes vagues qui ne contiennent ou ne suggèrent aucune explication : « Souviens-toi du sacrifice d'Isaac en faveur de sa postérité (13). »

Il faut déjà une certaine dose de complaisance pour appliquer cette molle formule, ainsi que le font quelques rabbins, au pardon des fautes du peuple. A plus forte raison, la pétition de principe est-elle flagrante chez Israël Lévi lorsqu'il s'autorise de ces commentaires pour conclure à « la vertu rédemptrice » (p. 166) ou, mieux encore, « expiatoire », de la *Akèda*. Saint Paul est autrement précis lorsqu'il parle de Jésus mort « pour nos péchés » (*Rom.*, IV, 25), dont le sang nous vaut rachat, justification et propitiation devant Dieu (*ibid.*, VI, 24), ou du nouvel Adam dont la justice efface l'universelle condamnation qui pesait sur le genre humain, du fait que son obéissance répare la désobéissance du premier (*ibid.*, V, 18, 19). Manifestement ceci provient d'une autre inspiration — et par conséquent d'une autre source — que cela (14).

Non moins du reste que la matière de l'emprunt, c'est la psychologie de son auteur supposé qui se dérobe invinciblement. N'est-ce pas un singulier travers que de représenter l'apôtre à la foi brûlante qui ne voulait « rien savoir que Jésus-Christ et crucifié » (*I Cor.*, II, 2) — parce que dans ce double mystère il voyait le salut

---

13. D'après la logique ce dernier complément doit se relier directement au verbe « souviens-toi ».

14. A qui voudrait ne sacrifier aucun élément d'information le dossier de l'auteur ne laisse pas de réserver quelques traits complémentaires qui se recommandent au titre de la couleur locale. D'après le Talmud de Jérusalem, « le sacrifice d'Isaac » sauvé par Dieu de la mort « est le gage de la Rédemption d'Israël » (p. 165), tandis qu'ailleurs l'enfant dit à son père : « Je suis jeune et crains de trembler à la vue du couteau ; aussi je te troublerai. Peut-être l'acte ne sera-t-il pas accompli *selon les règles* et ne comptera-t-il pas pour un sacrifice » (p. 169).

Sans oublier R. Youdan b. Simon et R. Hinena b. Isaac (p. 164), dont l'attention se porte sur le bélier qu'Abraham, à la dernière minute, découvre dans un buisson pour le substituer à son fils et qui tiennent qu'un jour viendra où les Israélites « seront sauvés par les cornes du bélier », parce qu'il est écrit dans *Zach.*, IX, 14 : « L'Eternel Dieu sonnera du cor. » Voilà du moins des conceptions que saint Paul eut le bon goût de laisser pour compte aux rabbins.

des pécheurs et la vie du monde avec qui Dieu daignait rentrer en grâce par là (*II Cor.*, V, 19), — comme une sorte de scribe « opérant sur la mort de Jésus » (p. 183), au moyen de chétives combinaisons éxégétiques (15) dont, par surcroît, il mendierait la clef auprès de ceux qui tenaient précisément cette croix pour un « scandale » ? Hypothèse dont la haute invraisemblance permet suffisamment de juger la méthode qui a besoin d'y recourir.

D'autant que, dans l'espèce, l'Apôtre — et Israël Lévi n'en disconvient pas — dépend « du chapitre d'Isaïe relatif au serviteur de Dieu » (p. 180). Or il est clair que le texte du prophète lui fournissait en surabondance plus et mieux que tout ce qu'il pouvait trouver dans les humbles commentaires dont la *Akèda* fut l'objet (16).

Il n'est pas jusqu'à l' « indécision » qu'on lui impute (*ibid.*) qui, s'il en fallait une, n'eût là son explication. Car on y voit successivement que le serviteur de Dieu est « frappé de Dieu... pour l'iniquité de nous tous » et qu'il a livré sa vie en sacrifice pour le péché. Pourquoi voudrait-on que saint Paul n'ait pas également su réaliser le drame du Calvaire que mit en jeu le commun vouloir du Père et du Fils, bien qu'à des titres différents, de telle façon qu'il ne soit pas plus possible de les confondre que de les séparer?

Tout ce qui, pour sûr, ne saurait cadrer avec sa théologie, c'est l'idée que la mort du Christ « exerce automatiquement son action » de salut. Méchante fiction que rien ne justifie. Car, si le « dessein de s'immoler de propos délibéré dans le but de racheter les mortels » n'est pas formellement prêté au Fils de Dieu dans tous les textes pauliniens relatifs à son œuvre de Rédemption, ne faut-il pas, de toute évidence, compléter ceux qui taisent l'intention du Rédempteur par ceux qui l'énoncent ouvertement? En s'abaissant à recueillir cette insinuation, Iaraël Lévi achève de quitter le terrain de la science pour descendre au niveau des plus médiocres polémistes antichrétiens.

Que si l'hypothèse d'un emprunt fait par l'Apôtre au judaïsme de son temps pour expliquer le sens de la mort de Jésus ne se soutient pas devant l'histoire, il ne s'ensuit d'ailleurs pas qu'il faille admettre pour autant l'opinion adverse de Geiger, d'après lequel la Synagogue serait ici « tributaire de l'Eglise ». L'une et l'autre ont

---

15. Sans autre originalité (pp. 181-182) que « le principe de la filiation divine de Jésus » qui permettait de mettre Dieu à la place d'Abraham dès là que Jésus avait pris celle d'Isaac.

16. Cf. A. MÉDEBIELLE, *L'expiation dans l' A. T.*, Rome, 1924, pp. 264-265.

le tort commun de n'être appuyées que sur des assimilations superficielles, démenties par les graves différences de fond que notre analyse a fait ressortir.

En réalité, « le mérite du sacrifice d'Isaac », tel que le judaïsme a pu le concevoir, n'est, comme notre auteur l'observe au passage (p. 178), qu' « une autre forme de la croyance à la vertu du mérite des patriarches », si bien accréditée en Israël, et, par conséquent, ne demandait, pour s'expliciter, l'intervention d'aucun autre facteur. Analogue à certains égards, la doctrine chrétienne de la Rédemption ne laisse pas de comporter bien d'autres éléments qui lui donnent une physionomie à part, dont il ressort de ses écrits que, tout le premier, saint Paul eut la claire vision (17).

Tant et si bien qu'une même leçon pourrait bien, en définitive, se dégager de cette double expertise aux résultats convergents. C'est que, pour se mettre et demeurer sur le plan scientifique, les tenants de la méthode comparative devraient s'imposer, au préalable, la règle *minima* de n'établir de comparaison qu'entre des objets susceptibles par l'identité de leurs caractères essentiels d'être loyalement comparés (18).

III. — Positions de la science croyante.

A une heure où ce genre de problèmes ne retenait guère l'attention parmi nous, un théologien catholique allemand lui avait déjà

---

17. « Nous ne ferons donc pas à la *Aquèda* l'honneur d'avoir inspiré la Rédemption (*sic*); mais on peut dire qu'elle a contribué à lui rendre l'atmosphère propice et a répandu dans le monde juif des idées dont le dogme chrétien devait profiter... Elle n'apporte en réalité aucun élément que les chrétiens ne trouvassent déjà, dans les prophéties ou dans le récit de la Passion.. Mais, si elle n'a pas engendré leur foi, elle ne pouvait qu'en favoriser le développement. » A. Médebielle, *loc. cit.*

18. Pour illustrer d'une manière encore plus complète la psychologie spéciale qui est la sienne, Israël Lévi termine son mémoire historique en nous livrant ses vues de théologien (p. 183) : « Réduite à sa plus simple expression, écrit-il, l'idée d'un Dieu s'immolant ou immolant son Fils pour la rédemption des pécheurs, c'est la figuration du conflit entre la justice et la bonté divines, conflit se réalisant par le triomphe de celle-ci sur celle-là. » Et l'auteur ne perçoit pas ce qu'il y a de caractéristique nouveauté dans une économie où l'oblation volontaire d'une victime sainte devient à la fois une éclatante manifestation de ces deux attributs divins. Ajoutons, bien entendu, que ce qui est pour lui simple « figuration » est pour tous les chrétiens comme pour saint Paul, la plus ferme des réalités.

« Les rabbins, poursuit-il, présentaient ce mystère d'une façon moins dramatique », mais aussi plus éloignée des « mythes connus » que cette « tragédie » grandiose. « Dieu voulant pardonner quitte son trône de justice pour celui de la miséricorde... » En admettant que tout le problème revienne à mettre en balance des « figures », comment ne pas voir que celle-ci reste de caractère bien moins expressif. Singulière méthode au demeurant qui, pour exorciser le « mythe » chrétien de la Rédemption, n'a pas d'autre ressource que de supprimer la Rédemption. Alexandre ne fit pas mieux en prenant son glaive pour trancher le nœud gordien.

consacré une étude importante, bien que partielle, sur le plan de l'histoire, qu'il devait continuer bientôt, d'une manière plus large, sur le plan de la psychologie. S'ils n'épuisaient pas la question, ces deux travaux n'en méritaient pas moins d'être signalés au public français, Ils restent encore aujourd'hui comme un témoignage de ce que la science catholique a devant elle, en ce moment, d'obligations et de moyens.

I. — Dans un sens tout à fait général et très juste, christianisme et Rédemption sont synonymes. L'Evangile n'est-il pas la « bonne nouvelle » du salut offert à l'humaine misère? Pourquoi cela, si ce n'est parce qu'il est la manifestation du Fils de Dieu, en qui nous trouvons la rémission des péchés, la communication de la vérité divine, la grâce d'une vie nouvelle? C'est pour synthétiser ces réalités de la foi que saint Jean adopte le terme de *Logos*, qui est caractéristique du quatrième Evangile et qui est devenu depuis un des éléments de la dogmatique chrétienne.

Or cette idée, qui semblerait devoir être propre au chritianisme, offre avec les spéculations philosophico-religieuses de l'époque des points de contact que la critique s'attache à préciser. Tandis que les rationalistes s'empressent d'y voir une preuve de dépendance et d'emprunt, les savants catholiques les plus autorisés n'ont pas cru que la foi au caractère divin de la révélation les empêchât d'examiner les contingences qui en accompagnent l'expression. Ils estiment donc que l'étude du milieu peut éclairer la notion johannique du *Logos* et fournir peut-être au regard de l'histoire, tout en respectant l'originalité fondamentale du concept, l'explication de son origine et la cause de son succès. M. Krebs s'est inspiré de ces principes dans son étude sur l'idée du Logos-Sauveur au premier siècle : les conclusions auxquelles il aboutit sont la justification de cette méthode historique bien entendue (19).

C'est un fait reconnu par tous les historiens que, vers le premier siècle de notre ère, les sagesses profanes sont plus que jamais préoccupées par l'idée de salut et que, pour ce motif, elles tendent à rapprocher la divinité du monde et des hommes. A cette tendance se rattachent les diverses théories du *Logos* alors si répandues. Dans son beau livre sur les *Origines du dogme de la Trinité*, M. Lebreton a étudié avec le plus grand soin la doctrine des principales écoles; le

19. Engelbert KREBS, *Der Loges als Heiland im ersten Jahrhundert*. Ein religions- und dogmengeschichtlichen Beitrag zur Erlösungslehre, in-8° de XX-184 pages, Fribourg-en-Br., Herder, 1910.

docteur Krebs — qui d'ailleurs se réfère à lui avec les plus grands éloges — formule un semblable jugement.

Partout on voit apparaître le *Logos* comme une personnification de la sagesse et de la puissance divines, l'architecte de ce monde, l'auteur surtout de l'âme humaine, où il ne cesse d'agir pour vaincre les passions et développer les germes de vertu. De l'école stoïcienne, cette notion est passée dans toutes les philosophies; l'exégèse allégorique permet d'interpréter en fonction de la théorie les fables du paganisme; on constate même que l'idée devient jusqu'à un certain point populaire, grâce au culte d'Hermès conçu comme le messager des dieux. Mais il n'est pas douteux que la doctrine du *Logos,* quand elle ne prend pas ces formes mythologiques, n'est pas autre chose qu'une expression abstraite où s'abrite un fond de panthéisme.

La même conception fondamentale se retrouve dans le Judaïsme, mais adaptée à sa foi monothéiste. Philon accepte le *Logos* avec son nom et ses contours proprement grecs. Il est vrai qu'on peut se demander s'il lui accorde une personnalité subsistante; mais son langage n'en a pas moins contribué à répandre dans de larges cercles l'idée d'un médiateur entre Dieu et les hommes. C'est précisément ce même rôle que les derniers livres canoniques de l'Ancien Testament donnent à la Sagesse et l'on ne saurait douter que, tout au moins dans l'*Ecclésiastique,* celle-ci ne tende à devenir une véritable hypostase. En tout cas, même si la Sagesse ne devait être considérée que comme une simple personnification, il est frappant que l'Ecriture lui attribue la création et le gouvernement du monde, spécialement l'action providentielle de Dieu sur Israël et son action plus intime sur les âmes. Ajoutons que les rabbins, de leur côté, pour ne pas manquer de respect à Dieu, personnifient volontiers sa « parole » (*Memra*). N'est-il pas vrai que, de toutes façons et jusque dans le langage, la convergence s'accuse avec la doctrine ambiante du *Logos* (20) ?

Quelles que soient les ressemblances que ces diverses conceptions puissent offrir avec la révélation chrétienne — et M. Krebs les tient pour réelles — il y a au moins deux différences. C'est que le médiateur divin ne sort pas assez du domaine des abstractions pour prendre vraiment le caractère d'une personne et aussi qu'on ne lui attri-

---

20. On aurait une approximation plus significative encore de la terminologie et des idées johanniques, si les *Odes de Salomon,* récemment découvertes, représentaient, comme l'a cru Ad. Harnack, un courant judaïque de mysticisme encore insoupçonné. M. Krebs écarte cette hypothèse et tient que l'ouvrage est un écrit gnostique du second siècle (pp. 59-68).

bue jamais dans l'avenir une intervention spéciale pour le salut de l'humanité. Ici la pensée juive ne fait pas exception : la Sagesse divine n'a de rôle que dans le passé et s'identifie avec la révélation mosaïque; le Messie de leurs espérances n'a jamais été conçu par eux comme l'Incarnation d'un être divin.

Au total, on peut donc saisir dans l'atmosphère religieuse du premier siècle, à défaut de système précis, une idée générale servie par une expression à peu près commune. L'idée, c'est que l'Etre divin — aussi bien le Dieu personnel des Juifs que la force aveugle des panthéistes — exerce son action par une puissance spéciale qui donne l'être au monde (aspect cosmologique) et la vie aux âmes (aspect sotériologique). Pour désigner cette puissance, le terme de *Logos* était généralement usité et pouvait, en tout cas, être compris de tous. Il était réservé au christianisme de montrer ce *Logos* vivant, cette divine Sagesse incarnée dans la personne de Jésus-Christ (p. 73).

Non pas que les premiers prédicateurs de l'Evangile aient abordé tout de suite ces hautes spéculations. Mais la simple prédication du Fils de Dieu et des bienfaits attachés à son avènement telle qu'elle résulte des Synoptiques, surtout la christologie plus développée de saint Paul, où certains traits rappellent la Sagesse biblique, devaient amener l'impression que Jésus-Christ est le véritable *Logos*. Saint Jean n'a fait que rendre cette idée plus explicite en la mettant au centre de son Evangile. Etant donné le milieu, aucune idée ne pouvait être plus accessible à la moyenne des esprits cultivés, ni en même temps plus heureuse pour exprimer le message chrétien du salut. La notion plus approfondie du Rédempteur explique son œuvre et permet d'en synthétiser les différents aspects.

Aussi l'auteur estime-t-il que l'idée du *Logos* a favorisé la propagande de l'Evangile, parce qu'elle résumait au mieux les aspirations religieuses du monde païen (p. 112), et surtout qu'elle a donné à la révélation divine sa formule philosophique dans le langage du temps. Par là, on fait à l'influence hellénique sa part qui est véritable, mais qui n'atteint, en somme, que les apparences; car, sous ce vêtement nouveau, le fond du christianisme reste toujours l'Evangile du salut prêché par saint Paul et les premiers apôtres (pp. 115-117).

Tel est, dans ses grandes lignes et ses principales conclusions, le travail du docteur Krebs. Le reste du volume (pp. 119-172) est constitué par un long appendice critique, où l'auteur expose et réfute les théories, à son sens trop peu connues, du professeur Reitzenstein de Strasbourg, qui veut rattacher l'Evangile de saint Jean à la

littérature hermétique du *Poimandrès*. Cette théorie aventureuse ne résiste pas à la discussion qu'en fait l'auteur : les spécialistes feront bon accueil à ce mémoire, le premier qu'un écrivain catholique ait composé sur la matière.

Au total, la thèse du docteur Krebs est une bonne contribution à l'histoire des origines chrétiennes. Elle montre comment la foi nouvelle s'est insérée dans l'ensemble des spéculations religieuses de l'époque, tout en ne cessant de les dominer par sa divine transcendance, et comment elle a pu s'approprier certains éléments antérieurs, qu'on peut dire providentiellement préparés à lui servir de véhicule, sans y perdre sa parfaite originalité.

Est-il sûr pourtant que l'auteur ne s'exagère pas l'étendue des spéculations profanes sur le *Logos*, comme aussi, par voie de conséquence, l'importance de cette idée pour les destinées ultérieures du christianisme? Il semble qu'en dehors de quelques cercles restreints, l'Evangile a touché les âmes par son caractère simplement religieux et moral plutôt que par son aspect métaphysique. Ce n'est pas déprécier la spéculation que de constater sa valeur secondaire au point de vue de l'apostolat. De même, dans l'ordre théologique, faut-il prendre garde, sous prétexte de généralisation et de synthèse, de ne pas sacrifier les traits précis de l'Evangile, et peut-être, chez M. Krebs, la réalité historique du Christ passe-t-elle un peu trop au second plan devant la considération prédominante du *Logos* (21).

Ces légères restrictions nous paraissent utiles pour bien limiter le problème. Mais elles ne diminuent pas la valeur essentielle d'un ouvrage qui intéresse au plus haut point l'histoire et la théologie (22), [en raison surtout de ses rapports avec cette idée religieuse de la Rédemption *sensu lato* que la langue allemande désigne sous le nom d'*Erlösung*] (23).

II. — Quoi qu'il en soit des hypothèses qui sollicitent la curiosité des théologiens et qui d'ailleurs ont provoqué dans les diverses écoles, comme chacun sait, des solutions contradictoires, il est cer-

---

21. Il y a déjà longtemps que le rationaliste O. Pfleiderer reprochait, avec d'ailleurs beaucoup d'exagération, à la dogmatique chrétienne depuis saint Jean de transformer Jésus-Christ en « un principe personnifié ». *Revue de l'histoire des religions*, t. V, 1882, p. 136. A trop insister sur l'importance de la notion de *Logos*, qui ne voit qu'on prêterait le flanc à cette critique?

22. *Revue du clergé fr.*, t. LXVI, 1911, pp. 473-476. Le D[r] Krebs annonce à la fin de son introduction, l'intention de poursuivre son enquête sur le *Logos*-Sauveur, conformément aux mêmes vues générales, dans la théologie des deux siècles suivants jusqu'au concile de Nicée. [Mais ce projet ne s'est jamais réalisé.]

23. [Sur cette question préalable de définition, voir *Le dogme de la Rédemption*, étude théologiques, pp. 5-13; art. *Rédemption*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. XIII, col. 1912-1915.]

tain qu'en fait l'Incarnation a eu pour fin principale la Rédemption de l'humanité. Mais ce fait, que le croyant accepte sur la garantie de la révélation divine, soulève trop de réalités historiques et psychologiques pour ne pas être, plus que tout autre, soumis au contrôle de l'expérience humaine. On a entrepris tour à tour d'appuyer ou de démentir notre dogme par les données de la conscience (24). Estimant ces indications trop fugitives ou trop individuelles, d'autres se sont adressés à l'histoire. C'est sur ce dernier terrain — mais sans négliger l'autre — que se place de préférence le petit livre du docteur Krebs (25).

Le christianisme se donne sans doute comme une doctrine de Rédemption et l'on peut dire, d'une manière générale, que son organisation tout entière est animée de cet esprit. Mais cette prétention, du moins en ce qu'elle a d'exclusif, n'est-elle pas détruite par le fait qu'on trouve aujourd'hui partout, dans le monde ancien et moderne, des religions ou des philosophies rédemptrices? Dès lors ne semble-t-il pas que le christianisme doive être ramené de l'absolu divin au relatif de l'histoire et qu'en perdant sa transcendante originalité il perde en même temps ses titres à s'imposer aux intelligences contemporaines?

Spécialiste en histoire des religions, l'auteur veut atteindre cette objection très actuelle sur son propre terrain. Non seulement il pense que le christianisme peut sortir victorieux de cette nouvelle épreuve, mais que la comparaison même à laquelle on nous invite est faite pour en mieux établir la transcendance. Tel est le double thème d'apologétique à la fois négative et positive dont son ouvrage est le développement (26).

Dans le monde antique, on trouve partout un immense besoin de rédemption et de salut. Les souverains sont invoqués par la reconnaissance des peuples sous le nom de sauveurs; les religions cherchent dans le culte des dieux une protection contre les maux présents et futurs; les mystères offrent à leurs initiés, comme remède aux détresses intimes de leur âme, la connaissance et la possession de la divinité. Ces sentiments, qui s'épanouissent à l'époque de l'ère chrétienne, ont d'ailleurs leurs racines dans les formes les plus an-

---

24. Voir *Le dogme de la Rédemption*, étude théologique, pp. 124-145.

25. Dr Engelbert HEBS, *Heiland und Erlösung*. Sechs Vorträge über die Erlösungsidee in Heidentum und Christentum, in-16 de VII-160 pages, Fribourg-en-Br., Huder, 1914.

26. [Le corps du volume est constitué par le texte de six conférences prononcées, au commencement de 1914, devant l'Université de Fribourg-en-Brisgau. En les publiant, l'auteur a voulu leur conserver leur forme littéraire; mais il les fait suivre de notes destinées à fournir l'appareil bibliographique et les principaux documents.]

ciennes de la religion. Ainsi l'antiquité païenne proclame que l'humanité ne peut se délivrer elle-même, mais qu'elle a besoin pour cela du secours de Dieu. Le bouddhisme ne fait exception qu'en apparence, qui déclare le mal incurable et prêche l'anéantissement du *Nirvâna*. Tout au contraire, le néopaganisme moderne invite l'homme à se sauver par ses propres forces et lui en offre le moyen, soit dans les réformes sociales, soit dans la conscience et l'action, soit dans l'irréligion même, qui doit faire évanouir la crainte de Dieu et de la vie future.

Pour différentes qu'elles soient, ces tendances contradictoires révèlent au philosophe une commune protestation contre les maux de la vie, une semblable aspiration vers un idéal de bien-être et de paix. Tous ces faits traduisent un état de malaise, dont la cause est au plus profond de l'esprit et du cœur humain : l'intelligence, désireuse de vérité, se heurte de toutes parts à la contradiction ou à l'erreur; le cœur, qui aspire à un bonheur sans mélange et sans fin, ne rencontre que des satisfactions insuffisantes ou précaires; la volonté surtout, qui est éprise d'ordre et d'idéal, est non seulement désolée par une persistante faiblesse, mais encore humiliée par de trop nombreux manquements, par de coupables infractions à la loi d'un devoir bien connu.

En présence d'un mal aussi grave, dont l'humanité entière, bien qu'à des degrés divers, offre partout les douloureux symptômes, où trouver le remède? Il est clair que les réformes sociales et les théories philosophiques ne sont que de vains palliatifs, parce qu'elles laissent subsister le mal moral, de tous pourtant le plus profond. Au contraire, le christianisme se révèle d'une souveraine efficacité, soit pour diagnostiquer le mal, soit pour le guérir. Le dogme du péché originel explique l'énigme de l'humanité, avec ses aspirations sublimes, qui sont un reste de sa vocation surnaturelle, et ses lamentables faiblesses, qui proviennent de la chute (27). Mais surtout l'œuvre rédemptrice du Christ offre le salut cherché : Jésus est bien le Sauveur au sens complet du mot; car il rétablit en nous l'amitié divine par le mérite de sa vie et de sa mort; il nous communique par la grâce un principe de régénération et de vie, dont l'admirable système des sacrements favorise l'application aux divers besoins de l'existence individuelle et sociale.

---

27. Pour exprimer ses propres conclusions, l'auteur se rallie (pp. 90-91 et 93) aux célèbres formules de Pascal : « Quelle chimère est-ce donc que l'homme?... La nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu... et une nature corrompue. »

Au total, le christianisme a moins à perdre qu'à gagner dans cette confrontation qu'on lui impose avec les autres doctrines de Rédemption. Un même principe leur est commun, et ceci prouve à quel besoin des âmes vient répondre le dogme chrétien. Mais la solution qu'il offre dépasse tellement les autres par son élévation et sa plénitude qu'il faut manifestement la rattacher à une autre source. L'universelle aspiration au salut, l'insuffisance des systèmes humains, la transcendante perfection de la doctrine révélée : tous ces points qui constituent l'ossature essentielle d'une apologétique rationnelle de la foi au Christ Sauveur sont bien mis en évidence par le livre de M. Krebs. Bien entendu, il ne saurait être question d'une démonstration proprement dite : il faut admettre au préalable l'autorité de la révélation chrétienne pour en trouver dans ces faits une préparation ou un *confirmatur*.

Chemin faisant, l'auteur a l'occasion de faire un exposé succinct du dogme catholique. D'ordinaire, le terme Rédemption est pris par lui au sens général de salut; mais, quand il lui arrive de le prendre au sens strict, il le présente dans les termes de la meilleure théologie. Qu'il nous soit permis d'en relever quelques-uns à toutes fins utiles.

Voici d'abord la raison du plan divin :

Dieu aurait pu assurément pardonner sans expiation et il a décrété son pardon avant l'expiation; de fait, cependant, il n'a pas voulu pardonner sans une expiation. Car l'énorme déficit d'amour et d'obéissance, qui, par le péché de l'homme, était entré dans l'ensemble du monde moral, ne devait pas rester sans compensation; mais, au contraire, une œuvre infinie d'amour et d'obéissance devait faire contrepoids à l'énormité de la révolte et de la haine (p. 99).

La réalisation est conçue suivant les mêmes principes :

Par miséricorde pour l'humanité, le Fils éternel de Dieu a entrepris la réconciliation des enfants déchus avec leur Père céleste. Cette immense dette d'obéissance et d'amour que les hommes avaient contractée envers Dieu par le péché, il a voulu la couvrir par l'œuvre surabondante et toute gratuite d'amour et d'obéissance que dans son humanité il est venu accomplir pour les hommes... En tant que Fils de Dieu, il n'était pas tenu, même dans sa nature humaine, à une souffrance quelconque et moins encore à la mort... Mais il y avait entre lui et son Père une montagne d'obstacles. Il les a surmontés, durant sa vie terrestre, avec le plus grand amour et l'obéissance la plus dévouée. De la sorte, la somme énorme d'obéissance et d'amour dont ses frères en humanité étaient redevables

envers Dieu était compensée par une œuvre indue et toute spontanée d'obéissance et d'amour par le dévouement complet de sa vie à la peine, à la souffrance et à la mort... Telle est l'expiation [voulue par Dieu] pour la faute de l'homme, qui, en tant que créature, devait être humble et obéissant, mais qui, en cherchant par orgueil à devenir l'égal de Dieu, refusa l'obéissance et ne voulut plus servir (pp. 103-104).

Dans ces lignes, les professionnels reconnaîtront sans nul doute la plus pure doctrine catholique. [Sans le viser, elles portent directement à l'adresse] de l'éminent théologien qui crut naguère devoir dénoncer à grand éclat, comme suspecte de nouveauté, une modeste exposition inspirée des mêmes principes et ne craignait pas d'écrire à ce propos, sans prendre garde aux répercussions d'une critique à tout le moins précipitée, qu'expliquer la Rédemption par une idée de réparation dans l'ordre moral, c'est « construire sur une base aussi étroite que possible une chapelle aérienne qui semble fuir le roc du Nouveau Testament pour s'effiler vers les hauteurs d'une métaphysique trop inhospitalière » (28). En effet, la question ne serait-elle pas de savoir si la « métaphysique » ainsi pertinemment disqualifiée ne serait pas identique au dogme chrétien et à la théologie la plus communément accréditée pour en fournir l'explication (29)?



A ces deux contributions théologiques de haute envergure dont l'histoire des religions fit les frais, quelques dissertations sur des points particuliers (30) ou diverses notices d'honorable vulgarisation (31) vinrent depuis s'ajouter. Mais un travail d'ensemble est encore à faire qui mériterait de tenter quelque jeune talent.

---

28. Cf. *Études*, t. CXXXV, 1913, p. 171.

29. *Rev. du clergé fr.*, t. LXXXVI, 1916, pp. 43-47.

30. Par exemple L. de GRANDMAISON, « Dieux morts et ressuscités » dans *Recherches de sc. relig.*, t. XVII, 1926, repris dans *Jésus-Christ*, Paris, 1928, t. II, pp. 510-532; B. ALLO, « Les dieux du paganisme gréco-romain » dans *Rev. des sc. phil. et théol.*, t. XV, 1926, pp. 6-34.

31. Sous un angle un peu spécial, voir A. MÉDEBIELLE, art. *Expiation* dans L. PIROT, *Dict. de la Bible*, supplém., t. III, col. 348. [On trouvera notre contribution personnelle dans *Le dogme de la Rédemption*, étude théologique, pp. 15-25, ainsi qu'à l'art. *Rédemption* dans *Dict. de théol. cath.*, t. XIII, col. 1921-1926.

CHAPITRE II

ORIGINES DU DOGME CHRÉTIEN

II. Sources bibliques

Quelles que soient les amorces providentielles qu'on puisse, après coup découvrir au dogme chrétien dans la psychologie et l'histoire, il n'est pas douteux que la révélation scripturaire n'ait seule été pour l'Eglise la source de sa foi et l'aliment de sa théologie. Indépendamment du rôle plus ou moins considérable que la force des choses l'appellent à jouer dans toutes les formes d'exposition dogmatique, la doctrine de la Rédemption prise en elle-même n'a suscité qu'un petit nombre d'études *ex professo*. Juste assez néanmoins pour faire la preuve que ce chapitre ne laisse pas de rester ouvert.

I. — Ancien Testament : Théologie de l'expiation d'après le P. Médebielle.

I. — C'est précisément du ritel des sacrifices, partant d'un thème sotériologique s'il en fut, qu'il est écrit : (Hebr., X, 10) : *umbram habens Lex futuorum bonorum, non ipsam imaginem rerum*. Mais ces « ombres » ont aussi leurs clartés. Depuis toujours, on y a notamment trouvé des lumières sur le mystère de l'expiation. A cette œuvre, le P. Médebielle a consacré un effort qui dépasse de beaucoup tout ce qu'on a pu faire auparavant (1).

Sur le terrain purement biblique, l'auteur fait montre d'une érudition à laquelle il ne nous en coûte pas de rendre hommage. Qu'il s'agisse d'exposer l'histoire des institutions sacrificielles juives ou d'en décrire les modalités, d'interpréter le célèbre chapitre LIII d'Isaïe ou d'en suivre l'influence éventuelle sur la théologie rabbi-

---

1. Alexis Médebielle, *L'expiation dans l'Ancien et le Nouveau testament*, t. I, *L'Ancien Testament*, in-8° de 307 pages, Rome, Institut biblique pontifical, 1924.

nique, on trouvera dans ces pages une somme abondante et précieuse d'informations. Mais « une étude de ce genre serait forcément incomplète et défectueuse si elle ne tenait compte du milieu historique au sein duquel les doctrines tant de l'Ancien que du Nouveau Testament ont pris naissance et se sont développées ». De ce chef, l'enquête s'étend aux données similaires du monde sémitique et du monde grec.

On regrette de ne pouvoir en dire autant de la théologie que cette science tend à servir. *Sine sanguinis effusione non fit remissio* (HEBR., IX, 22) : en faisant de ce texte l'exergue de son livre, — sans, du reste, noter ou sentir que, dans le contexte de l'Epître, cette parole vise l'état de choses qui se dégage du Lévitique beaucoup plutôt qu'une loi nécessaire du gouvernement divin — le P. Médebielle indique suffisamment l'école sotériologique à laquelle il entend se rattacher. Car, si c'est bien sur le dogme chrétien de la Rédemption qu'il se propose de consulter l'Ecriture, il ne sait le voir que dans le cadre de l'expiation prise au sens le plus strict.

Non pas que l'auteur entre dans cette voie sans quelque hésitation. Témoin ces lignes initiales de son « avant-propos » :

> Entre les aspects du mystère complexe de la Rédemption, l'un des plus touchants et des plus populaires est celui qui montre dans les plaies du Crucifix le châtiment de nos crimes, dans son sang précieux notre rançon... (p. 3).

Dès là qu'il s'agit d'un « mystère complexe », un de ses « aspects » ne saurait sans doute en comprendre la totalité. Et de ce que « cet élément » est dans l'espèce « l'un des plus touchants et des plus populaires » — ce que, du reste, chacun admettra volontiers — il ne s'ensuit évidemment pas que ce soit, en bonne logique, le plus essentiel ou le plus profond. Pareil *status quaestionis* ne compromet rien et pourrait aisément tout sauver.

Où commence le paralogisme, c'est lorsque ces prémisses au total réservées, s'infléchissent vers une conclusion qu'elles ne comportaient pas. Dans la langue du P. Médebielle, en effet, « expier nos péchés » devient aussitôt « *réparer en notre nom l'injure* qu'ils infligeaient au Créateur » et « *subir à notre place les peines* qu'ils avaient attirées sur nous ». Conception hybride, où le droit et le fait, le matériel et le formel sont mis sur le même plan.

Telle serait, non seulement la forme élémentaire du donné, mais « celle que la théologie catholique met, sous le nom de *satisfactio*

vicaria, à la base de la construction scientifique du dogme ». Pour mesurer la valeur de cette assertion, il suffit de se remettre devant les yeux le dilemme anselmien : *Aut satisfactio aut poena.*

Des nuages qui s'accumulent autour de son sujet, l'auteur, au demeurant, ne laisse pas d'avoir une certaine conscience. Et c'est ici le plus curieux du cas.

Pour le théologien qui analyse avec rigueur les concepts, qui distingue les nuances et se complaît dans les définitions précises, le terme d'expiation ne désigne que l'un des deux éléments, et non le principal, de la réparation rédemptrice. Le péché est en premier lieu et avant tout une injure faite à Dieu; il est ensuite, par rapport à l'homme, un acte qui mérite châtiment. Ce dernier élément, quoique nécessairement impliqué dans la notion du péché, est secondaire par rapport au premier. La réparation du péché par la restitution à la majesté divine de l'honneur qui lui a été ravi s'appelle *satisfaction;* la réparation du péché par la soumission à la peine méritée s'appelle, à proprement parler, *expiation*... L'expiation, prise à part, aurait donc moins d'importance que la satisfaction (pp. 5-6).

Que dire alors de l'auteur qui, après avoir pris acte de cette distinction sans la contester, affecte de n'en plus tenir compte, sous prétexte que « ces deux éléments sont étroitement associés dans le salut opéré par le Christ » et que « la Rédemption les embrasse tous deux » ? (2). D'autant que c'est forcément le premier — c'est-à-dire « le principal » qui, dans ce genre de synthèses, est sacrifié au second. Loin d'exprimer la doctrine catholique de la *satisfactio vicaria*, le P. Médebielle eût voulu en brouiller à dessein les perspectives qu'il n'eût pas fait autrement.

Or, c'est au moyen de cette notion vacillante que le P. Médebielle interprète le sens des obligations lévitiques, notamment du sacrifice *pro delicto*, qui, sous prétexte qu'il porterait « un caractère très net de châtiment et de réparation » (p. 60) passe incontinent pour donner à « la satisfaction » un relief tout spécial. De même, c'est dans le fait « que la mort de l'animal tienne lieu du châtiment mérité par l'homme », que « réside, à ses yeux, « toute l'essence de la *satisfactio vicaria* ». Car, si le sacrifice exprime « une idée de regret, d'offense réparée » — bref de « satisfaction morale » — il implique surtout, à titre « non moins essentiel », une immolation qui « imprime à l'ensemble de la cérémonie un caractère nettement pénal » (pp. 141-

2. Chez Ed. HUGON, *Le mystère de la Rédemption*, pp. 12-14, dont l'auteur invoque le témoignage, il est bien question de satisfaire à Dieu, mais du tout de peines à subir pour cela.

143), auquel s'applique un peu plus loin (p. 164) le terme technique de « satisfaction ».

La même identification fallacieuse entre l'expiation prise « au sens le plus rigoureux » (p. 225) et la substitution pénale en quoi consisterait « essentiellement » la satisfaction (p. 228), se retrouve lorsque entre en scène le serviteur de Iahvé (3). Or, le chapitre LIII d'Isaïe, qui contient cet oracle, n'est pas autre chose qu'un « hymne à la Rédemption » (p. 202), à côté duquel, dans les psaumes les plus explicites, il ne faut pas disconvenir « que l'idée de rédemption... prenne moins de relief » (p. 245). A telles enseignes que, bon gré mal gré, le dogme catholique lui-même finit par devenir solidaire d'une systématisation dont l'auteur avait tout d'abord proclamé le caractère secondaire et partiel (4).

Au demeurant, « cette satisfaction « inhérente au rite du sacrifice « n'était point uniquement et strictement pénale », puisque la miséricorde de Dieu et les dispositions de l'homme y intervenaient aussi pour leur part (p. 164 et p. 229). Ce qui n'empêche pas qu'un peu plus haut « l'expiation s'opère par substitution *purement pénale* de l'innocent au coupable » (p. 157). En tout cas, c'est toujours « l'expiation au sens le plus rigoureux », même lorsqu'il s'agit du serviteur souffrant, qui « fera goûter [à Dieu] cette *plénitude de satisfaction* qu'il ne trouve point dans l'immolation des animaux » (p. 244, cf. p. 259). Si bien que la « haute valeur morale » de son sacrifice, dont il faut tenir compte non moins que de la « satisfaction pénale » qu'il renferme (p. 229), s'efface, en réalité, devant celle-ci. Méandres successifs à travers lesquels se trahit, à n'en pas douter, le besoin obscur de certaines nuances, mais qui n'arrivent pas à prendre corps et risquent de produire moins de lumière qu'elles ne révèlent d'embarras.

---

3. Quelque vigoureux que puisse être, à cet égard, le réalisme du prophète, il ne suffit pas au P. Médebielle, qui éprouve le besoin de forcer le trait en donnant le serviteur comme livré « aux tourments » par Dieu au point d'être, « dans l'opinion des Juifs..., un criminel en butte aux coups de la vengeance divine » (p. 225) et, en stricte vérité, « puni pour nous tous » (p. 226).

Il n'est pas douteux que ces exagérations ne soient un effet de l'entraînement littéraire plutôt que du calcul. Mais la rhétorique ne devrait-elle pas être surveillée, quand la doctrine risque d'être en jeu?

4. A plus forte raison l'abus de mots est-il évident lorsqu'on lit ailleurs (p. 192), « que le livre de Job pose le problème de la Rédemption ». Formule que soulignent, au surplus, de beaux caractères gras. En revanche, sous prétexte qu'il en rejette la forme pénale. Philon est accusé d'émettre une « protestation formelle contre le principe même de l'expiation » (p. 260).

Dans cette voie de l'impropriété systématique, on ne s'étonnera pas de rencontrer, au passage, les « mérites rédempteurs du juste « (p. 183), ou d'apprendre que les Juifs étaient « convaincus du dogme de la souffrance rédemptrice » (p. 269), tout comme, sans doute, les chrétiens croyaient en la « mort rédemptrice » de Jésus, qui survient peu après (p. 275). Le lecteur ne devrait-il pas être averti que les termes ainsi répétés n'ont pas le même sens dans les différents cas?

Sur des points de moindre importance foisonnent de semblables approximations. « Dans l'œuvre de réconciliation » dévolue au serviteur, il s'agissait de réparer « au nom du coupable » le *tort fait* à Dieu » (p. 229). « Institué par Dieu », le sacrifice est censé pourvu « d'une *efficacité infaillible* » (p. 166). « Ce n'est pas seulement la prière du juste qui est un abri au coupable » devant la justice divine : « sa *présence* suffit pour écarter la vengeance » (p. 167). Si « toute prière n'est pas toute-puissante » (p. 170), celle de Moïse fait exception, car il est « l'intercesseur tout-puissant, qui *commande* à Dieu même » (p. 168), au terme d'une « lutte corps à corps où l'homme réduit le Seigneur à l'impuissance » (5). Anthropomorphismes de style biblique assurément, mais à l'égard desquels un minimum de réserve pourrait bien n'être pas de trop (6).

II

A cette perpétuelle équivoque des concepts les plus fondamentaux, qui fait peser un incurable flottement sur l'ensemble de son exposé doctrinal, s'ajoute, chez le P. Médebielle, une particulière facilité en matière de preuve, qui ne saurait échapper au juge le moins compétent. On ne compte pas dans ce livre les passages où la conclusion déborde les prémisses destinées à l'établir.

Pour justifier par l'histoire des religions sa manière de concevoir l'expiation, l'auteur fait un peu flèche de tout bois. C'est ainsi qu'il relève « l'idée de substitution » chez les Assyriens (p. 28) dans une formule de serment (7) qui peut fort bien s'entendre d'une simple représentation symbolique. S'il est vrai que « le principe que l'ani-

---

5. Cf. p. 254, où la solidarité qui règne entre les Israélites devient une « doctrine de bloc ». Ezéchiel cependant ne rappelait-il pas, en termes catégoriques, la responsabilité personnelle de chacun devant la justice de Yahvé.

On ne voit guère, au demeurant, comment cette solidarité serait un « principe d'expiation » (p. 170) : tout au plus en est-ce une condition ou un moyen.

6. Il n'est pas, *si parva licet componere magnis*, jusqu'à la langue française qui ne souffre à l'occasion, de sérieux accrocs. De même que le sacrifice comporte « une victime *substituée* au pécheur » (p. 235), l'auteur écrit sans broncher que « le sang des victimes *substitue*... celui du fidèle dans ses relations avec la divinité ». Où l'on tombe au comble de la cacophonie, c'est lorsque les deux formes voisinent au cours d'un même contexte, comme dans ce développement final (p. 294) où l'on voit d'abord Jésus « se *substituant aux coupables* » pour lire ensuite, à quelques lignes d'intervalle, que « le vrai Isaac *substitue* toutes les victimes animales » et « tient lieu de tous les sacrifices anciens ».

7. « Si Mati'ilou viole ses serments, comme ce bélier a été emmené du troupeau pour n'y plus retourner, qu'ainsi Mati'ilou, avec ses fils, ses filles et son peuple, soit emmené loin de son pays pour n'y plus revenir. Cette tête n'est pas la tête du bélier : c'est la tête de Mati'ilou, la tête de ses fils, etc. »

En revanche, l'auteur admet que l'Egypte n'a pas connu le sacrifice expiatoire proprement dit (p. 161).

mal est immolé à titre de subrogation *semble régner,* de façon *plus ou moins consciente,* chez les peuples où sont en vigueur les sacrifices humains » (p. 162) ces multiples correctifs ne laissent-ils pas entendre que certaines dispositions d'ordre subjectif sont nécessaires pour l'y devenir?

Il arrive même que l'argument biblique ne se présente pas avec plus de rigueur. Du fait qu'Isaïe décrit le serviteur de Dieu comme portant les péchés de son peuple, l'auteur induit que « ces souffrances sont celles qui *nous* étaient dues par suite de *nos* crimes » (8) de manière à réaliser une expiation « aussi vaste que le monde » (p. 226), dont le résultat serait « l'effacement du péché et le complet pardon du pécheur » (p. 227). Tous élargissements dans lesquels des vues modernes prolongent d'une manière un peu trop manifeste les données objectives du texte sacré (9).

Rien de plus normal que de renforcer un texte par l'appel aux *loci paralleli.* Encore y faudrait-il quelque fondement : ce qui n'est pas toujours le cas.

« Nous cherchons vainement dans l'Ancien Testament, commence par déclarer le P. Médebielle, des accents pareils à ceux d'Isaïe » (p. 236). Ce qui ne l'empêche pas de laisser croire aussitôt qu'il en serait d'analogues, où « le but de ces souffrances [du juste] n'est *pas toujours clairement* marqué », alors qu'en fait il ne l'est pas du tout. Non seulement, en effet, « la relation qu'elles peuvent avoir avec le péché n'apparaît *pas nettement* », si bien que « la doctrine de l'expiation demeurerait « *dans la pénombre* » : en réalité, pas le moindre indice ne la laisse apercevoir.

Des psaumes en particulier n'est-ce pas un leurre d'avancer (p. 241) que s'ils « n'annoncent *pas expressément* la Rédemption

---

8. « Souffrances... *voulues* de Dieu et *acceptées* du Serviteur » (p. 210), est-il ici précisé. Mais le rôle de la cause première et de la cause seconde est loin d'être toujours aussi net, puisque le Serviteur commence par être d'abord « le juste *s'offrant* pour expier les péchés du peuple » (p. 192) et qui « *prend sur lui* le châtiment dû aux péchés d'autrui » (p. 211), alors que plus bas (p. 225), c'est Dieu qui le « livre aux tourments dans le même but, que sa mort en particulier est tantôt une peine « volontairement subie » (p. 213) et tantôt le terme de son libre dévouement (p. 208), que « la résignation du patient » va chez lui de pair, au cours d'un même texte, avec « l'héroïque charité du martyr », qui s'élance « de lui-même au-devant des volontés d'en-haut » (p. 232). Que tout cela ne soit peut-être pas incompatible, d'accord; mais encore ne serait-il pas inutile de le montrer, au lieu de semer à pleines mains la confusion en se confiant à la problématique perspicacité du lecteur pour s'en sortir.

En fait d'approximation sur ce point, il y a mieux chez des auteurs généralement plus circonspects. Ainsi, dans F. PRAT, *Jésus-Christ,* Paris, 1933, t. I, p. 438, où il est question du « plan rédempteur librement *accepté* par le Fils et *ratifié* de toute éternité par le Père connaissant cette acceptation ».

9. Cf. p. 192, où, « par la grandeur de ses souffrances et par le fait qu'il les endure innocent, *Job annonce le crucifié* »; p. 231, où le psaume XXI suscite cette réflexion incidente : « On dirait une *photographie* du Calvaire. »

par la souffrance, ils préparent du moins cette idée en montrant dans *la vertu* l'idéal de l'expiation »; sous prétexte que l'obéissance à Dieu y est donnée, « comme le plus beau des sacrifices » ? Aucune habileté de rédaction ne saurait faire qu'il n'y ait ici passage flagrant *de genere ad genus*.

Plus graves peut-être, bien que moins apparents au premier coup d'œil, que ces majorations d'ordre pour ainsi dire matériel, sont les rapprochements arbitraires qui font glisser peu à peu, comme par d'imperceptibles secousses, l'axe formel du raisonnement. Inévitable répercussion dialectique des approximations conceptuelles relevées en premier lieu.

Une des thèses capitales de l'auteur est de montrer que, dans le rituel lévitique, « le sang, avec son noble symbolisme, est le facteur essentiel » (p. 114). Or, de tous les biens qu'il procure, aucun n'est plus important que l'expiation des péchés. La raison en est, d'après *Lev.*, XVII, 1 — dont le P. Médebielle utilise de préférence, comme plus favorable à ses vues, la version donnée par les Septante — que le sang représente la vie et que, dès lors, « une substitution mystérieuse se produit par laquelle la vie apportée à l'autel dans le sang de l'hostie devient *de quelque manière* la vie même de l'offrant » (p. 134).

Non content de ces généralités, l'auteur pousse plus loin son analyse et, avec une réelle pénétration religieuse, il découvre d'abord dans l'offrande sacrificielle du sang ce qu'il appelle une « substitution mystique » (p. 141) — une libation d'âme », comme le disait Philon (p. 139) — au moyen de laquelle, « en apportant ce sang à l'autel, le fidèle proteste de son désir d'union avec Yahvéh » et « cherche à resserrer les liens d'amitié qui l'attachent au Seigneur » (pp. 137-138). Que, dans cette voie, il advienne à l'homme de prendre conscience de son péché et de symboliser dans l'oblation sanglante d'une victime son repentir et son bon propos, c'est ce qu'il n'est pas trop malaisé de concevoir. Ainsi, plus ou moins virtuellement, « le coupable se déclare prêt à tout souffrir, fût-ce la mort même, pour réparer son crime » (p. 143).

Jusque-là, nous ne sommes pas sortis de l'ordre moral. Mais voici qu'un peu plus loin — et sans qu'en apparence aucun facteur nouveau soit intervenu — de simplement « mystique », la substitution est devenue « pénale » et que la formule de tout à l'heure est reprise avec une glose dans ce sens. « Le pécheur reconnaît *qu'il a mérité la mort* ou du moins qu'il est prêt à tout, à donner son sang

même et sa vie, si Dieu l'exigeait, pour réparer sa faute » (p. 146), De la sorte, le « noble symbolisme » du sang est complet.

Aussi l'auteur, volontairement ou non, de revenir à l'une de ses expressions précédentes pour conclure que la substitution indéfinie qui lui suffisait tout d'abord (10) atteint maintenant son apogée ». Les onctions et aspersions faites dans le sanctuaire avec ce sang qui est, symboliquement ou imputativement, celui du pécheur, présentent à Dieu son repentir, ses désirs de réparations » — ce qui ne dépasse pas encore le signe de la « substitution mystique »; mais le tournant est proche — « et attestent que la peine du péché a été déjà *de quelque manière subie* par l'immolation » (p. 147).

C'est ainsi que le caractère essentiellement pénal de la *satisfactio vicaria* passera pour définitivement acquis sur l'autorité de l'Ancien Testament; quant à la « substitution mystique », après avoir servi d'échelon opportun, il n'en sera pas plus question dans la suite que si elle n'eût jamais existé. Déséquilibre anormal autant qu'arbitraire, qui achève de montrer à quel point est tendancieux le *processus* de pareille démonstration.

En dehors du sacrifice, « la prière et la souffrance du juste » constituent « un deuxième moyen d'expiation » (p. 166). Cette dernière partie de l'ouvrage débute par un semblable conglomérat, sauf qu'ici l'auteur finit par une mise au point tardive, mais après avoir tout fait jusque-là pour donner le change au lecteur inattentif.

Quelle qu'en soit la valeur intrinsèque, les affirmations réitérées du P. Médebielle et les preuves plus ou moins pertinentes alléguées à l'appui ont du moins un résultat certain : celui de souder, au nom de l'Ecriture, un lien indissoluble entre les deux concepts d'expiation et de substitution pénale. Comment souçonner, puisqu'elle arbore symétriquement le même titre, que la seconde partie de son exposition puisse ne pas se dérouler *in eodem sensu eademque sententia?*

De fait on y apprend que, depuis Abraham et Moïse, « la tradition de la *prière expiatoire* se produit de siècle en siècle » en Israël (p. 169). Quelque lecteur, féru de précisions, n'opposera-t-il point que l'efficacité de la prière est plutôt d'ordre impétratoire ou propitiatoire? L'auteur n'en continue pas moins à parler d'une « expiation » dont la solidarité serait le principe (p. 170), en soulignant, au passage (p. 174), que « la captivité de Babylone marque une phase importante dans [son] dévelopement doctrinal », alors que, bien entendu, il n'y a rien de pénal dans la mission des « médiateurs » dont

---

10. Cf. p. 134, citée plus haut.

il peut se réclamer. Chemin faisant, on voit bien intervenir « la loi bienfaisante de la propitiation » (p. 184), dont c'est justement la prière qui est le principal instrument. Mais ce n'est là visiblement qu'une variante, puisqu'on retrouve encore, un peu plus bas (p. 176), les justes avec leur « pouvoir expiateur ».

Tout cela pour aboutir à conclure, après quelque vingt pages de ce style, que « ce n'est là que l'expiation au sens large » (p. 186). Autant dire que ce long chapitre n'a qu'un rapport lointain avec la question et que, faute de cet avertissement, le fait de l'y annexer ne peut que produire l'impression d'un trompe-l'œil.

Il n'est d'ailleurs pas d'argumentation si bien conduite, en ces matières surtout, qui ne soulève plus ou moins d'objections. Le P. Médebielle en signale quelques-unes dont il y aurait peut-être à s'émouvoir un peu plus qu'il ne le fait.

« Certains rabbins, paraît-il, comptaient tellement sur l'efficacité du Kippour qu'il ne jugeaient pas le repentir nécessaire » (p. 103) et l'auteur lui-même ne laisse pas d'y reconnaître un « formalisme apparent » (p. 104). Dans ces conditions, un théologien est-il en droit d'admettre que la cérémonie du bouc émissaire constituait (pp. 102-103) « un ensemble bien apte à exciter cette componction du cœur et cet esprit de pénitence auxquels les prophètes attachent la pleine rémission de toutes les fautes » ? Et s'il est vrai que les pratiques sacrificielles tant des Assyriens (11) que des Egyptiens « ont une saveur magique très accentuée » (p. 162), l'argument d'analogie qu'on en tire en faveur de l'expiation n'en est-il pas affaibli d'autant? Même au sein du judaïsme, quand on voit que « l'étude de la loi égale le sacrifice » (p. 255) ou qu'une vertu expiatoire est attachée à chacun des « vêtements du grand prêtre (p. 258), une semblable question risque fort de s'imposer à l'esprit.

Sur le plan purement formel, du moment que des exégètes « prudents et positifs » comme E. Kautzsch, tout en admettant que les sacrifices lévitiques avaient un sens expiatoire, n'acceptent pas d'en chercher l'explication ailleurs que dans « la volonté de Dieu » (p. 123), ce *reverent agnosticism* n'est-il pas de nature à infirmer, aux yeux d'un arbitre objectif, le témoignage que la bible est censée rendre à l'expiation pénale? Un doute, à cet égard, est au moins permis.

Ailleurs, le P. Médebielle en personne convient que l'imposition

---

11. Cf. M.-J. LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques*, Paris, 2e édit., 1905, p. 231, où la « vertu magique » du sang est bien reconnue.

des mains sur la tête de la victime eut des « significations variées » (p. 147) — celle de solidarité entre autres, qui s'affirme « souvent » (p. 151) — à tel point que, même dans le sacrifice expiatoire, celle de substitution est tout au plus « assez vraisemblable » (*ibid.*). Dès lors, est-il autorisé à transformer cette vraisemblance en certitude au nom du rituel appliqué au bouc émissaire, surtout quand « certains exégètes se refusent à cette conclusion » (p. 152), en raison de la différence des deux cas?

C'est tout juste, à mettre les choses au mieux, si de tels arguments peuvent prétendre à une certaine probabilité (12). Le tort de l'auteur est de leur demander plus.

III

Tant que, néanmoins, ce défaut d'acribie n'intéresse que la seule logique personnelle de l'auteur, il ne saurait être de grande conséquence. Il en va autrement lorsque la doctrine elle-même en subit le contre-coup. Et comment pourrait-il ne pas en être ainsi quand il s'agit d'interpréter l'enseignement de l'Ecriture sur un point qui, toute exagération mise à part, soutient d'inévitables rapports avec le dogme le plus central de notre foi?

Or, à ses conclusions les plus légitimes, le P. Médebielle a l'art de donner, parfois, un tour excessif qui serait plutôt fait pour les discréditer. Quelques exemples suffiront.

Ainsi lorsque, sous prétexte de revendiquer la signification messianique du serviteur de Dieu, il croit devoir assurer que « l'interprétation patristique » du chapitre LIII d'Isaïe « réunit toutes les conditions requises pour mériter le nom sacré de tradition et *s'imposer à notre foi* » (p. 204). Sauf, du reste, à laisser fléchir aussitôt la rigueur technique de son langage, en ajoutant : « Nous sommes *certains*, grâce à la tradition, que le Serviteur de la prophétie est le Jésus du Calvaire » (13).

Il n'hésite pas davantage sur la portée rédemptrice qu'avait, dans l'esprit du prophète, cette pathétique description :

---

12. Il sera même difficile d'aller jusque-là quand, par exemple, le P. Médabielle veut que « le prophète Zacharie *semble* s'inspirer d'Isaïe dans un texte célèbre (XII, 9-14 et XIII, 1), qui, d'ailleurs, « n'est pas sans difficulté » (p. 245). Car le seul point vraiment caractéristique, savoir que « de part et d'autre le pardon des péchés est... mis en rapport, quoique inégalement, avec la destinée du grand martyr » (p. 249), n'est établi qu'à force de raisonnements que les textes ne justifient pas.

13. Cf. p. 242, à propos de la traduction donnée par les Septante du texte de *Ps.* XL, 8, et reprise dans *Hebr.*, X, 7 : « Une prédestination si haute et une Providence si attentive ne conviennent qu'au Messie et c'est lui *certainement* que le traducteur grec avait en vue. »

A ses yeux, le Serviteur se substitue aux victimes légales pour compenser les intérêts lésés de la Sainteté divine. La victime devait être pure : il est innocent. Elle semblait, par l'imposition des mains, prendre sur elle le péché, et Dieu a transporté sur lui nos iniquités (p. 235).

Le dessein de Yahvéh est de détruire le péché et de faire régner sa justice : le Serviteur détruira le péché en l'expiant, et il régnera par sa mort. La mort expiatoire est la partie essentielle du programme imposé par Dieu au Messie... D'ailleurs, un tel moyen de salut dépendait, par sa nature même, du bon plaisir de Dieu. Offensé, c'était à lui de dicter les conditions de paix. Et, la stricte justice exigeant, aux termes de la loi (?) que « l'âme pécheresse meure pour son péché » (14), tout autre moyen, si lui-même ne l'eût proposé, porterait atteinte à ses droits. Aussi est-ce Yahvéh qui « a fait retomber sur lui les iniquités de nous tous » (Is., LIII, 6). Il l'a fait par pure bonté, obéissant à sa tendresse pour son peuple, parce qu'une « mère ne peut oublier son enfant » (*ibid.*, XLIX, 15) (pp. 230-231).

Curieux mélange d'exégèse et de théologie, dont l'origine disparate des textes ainsi rapprochés dénote suffisamment le caractère artificiel. Il n'en faut pas plus, néanmoins, pour que le P. Médebielle veuille bien trouver « surprenant que les déclarations si nettes d'Isaïe ne soient pas comprises de tous » (p. 228). N'est-ce pas plutôt de sa surprise qu'il y aurait lieu de se montrer surpris?

Sur la portée historique du célèbre oracle, l'auteur a de semblables intuitions.

Cette prophétie, toute resplendissante des clartés du Nouveau Testament, apparaît dans l'Ecriture, sublime et isolée... Toutefois, ce phare n'aura pas brillé en vain sur le monde ancien. Même imparfaitement comprise, la vision du Serviteur inconnu... produisait une vive impression : l'admiration pour les vertus et le dévouement du héros, l'attendrissement sur ses douleurs imméritées, la reconnaissance pour les immenses bienfaits dont on se sentait redevable à son martyre, faisaient pénétrer suavement dans les cœurs la sévère leçon de l'expiation. Il était donc vrai que Dieu, dans sa sagesse, dans sa justice et sa miséricorde, jugeait utile et nécessaire de susciter *un Juste, dont la mission serait de racheter par sa mort les péchés du peuple!* C'était là, dans l'intention de la Providence, *le moyen indispensable du salut.* Les biens messianiques étaient à ce prix. En forçant à ces réflexions l'esprit des lecteurs, la célèbre prophétie préparait efficacement l'avenir (pp. 250-251).

Or l'auteur est contraint de reconnaître, un peu plus loin, que très différente est la réalité :

---

14. Ces guillemets — et sans doute pour cause — ne sont accompagnés d'aucune référence. Ne faudrait-il pas supposer, à la base de cette citation, une pseudo-réminiscence d'Ezech., XVIII, 4 et 10?

Quant au Messie, on ne voit pas que la tradition juive ait parlé de ses souffrances et de sa mort, ni surtout qu'elle ait fait de ces souffrances et de cette mort *la condition du salut qu'il avait mission d'apporter au monde*. Du moins aucun texte... ne révèle clairement cette pensée (pp. 271-272).

Tel étant le verdict implacable des faits, c'est assez dire qu'à sa manière la construction dont, quelque vingt pages plus haut, l'auteur esquissait à l'envi les nobles perspectives, risque fort d'appartenir à la catégorie de ces « édifices de nuées » dont parlait ingénieusement le P. de Grandmaison (15).

IV

On retrouve, au demeurant, un dogmatisme analogue sur bien des points où il est encore moins justifié. Les « yeux de la foi » sont partout largement ouverts, chez le P. Médebielle, pour dépasser les humbles contours du sens littéral.

« Une inscription hébraïque du premier siècle de notre ère », trouvée à Jérusalem « près de l'emplacement du palais du grand prêtre », et qui portait ces mots : « C'est le quorban pour le délit » reçoit le commentaire suivant :

Elle indiquait l'endroit où se conservaient les offrandes « pour le délit » et atteste la fidélité des Juifs à chercher dans le sacrifice... le pardon de leurs péchés. Mais ce pardon, pour être parfait, attendait une autre victime, et Caïphe, auteur *peut-être* de l'inscription, ne se doutait pas que l'innocent livré par lui au supplice... était le véritable *asam* annoncé par Isaïe, qu'il immolait, en effet, pour le salut du monde (p. 64).

Du fait que, « pour décrire la gloire » du grand prêtre Onias au grand jour de l'expiation, le Siracide le présente, *modo oratorio*, « comme l'arc-en-ciel qui se montre dans la nue » (*Eccli.*, L, 8), l'auteur de s'élever à de plus hautes visions :

Restons, poursuit-il, sur cette image qui symbolise si bien la paix que le Kippour vient de confirmer entre le ciel et la terre (p. 107).

Il n'est pas jusqu'à « la figure du juste persécuté... que Dieu fait apparaître si souvent dans les Saintes Ecritures », qui ne cache de profondes intuitions :

---

15. L. de GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, Paris, 1928, t. II, p. 263. « Quant à la figure du Messie souffrant et rédempteur, lit-on plus bas (*ibid.*, p. 568), elle était si fortement marquée dans les livres prophétiques, alors les plus goûtés..., qu'on s'étonne qu'elle ait pu *échapper aux méditations* des hommes religieux de ce temps. » La comparaison avec le tableau dressé par l'imagination du P. Médebielle ajoute au prix de cette sobriété.

Cette vue inculquait peu à peu au lecteur juif la doctrine si dure de la douleur, moyen providentiel, condition des grandes choses... Elle le disposait à penser que le royaume de Dieu sur la terre ne s'établissait pas sans peine, que le Messie achèterait le salut de son peuple au prix de rudes labeurs (p. 24).

Que l'auteur du IVe livre des Macchabées (VII, 29) présente le sang de ses héros comme « un instrument de purification » pour l'ensemble du peuple (16), un parallèle s'établit incontinent avec l'enseignement de saint Paul sur la valeur « propitiatoire » (*Rom.*, III, 25) inhérente au sang du Christ.

Evidemment, il ne s'agit pas d'emprunt ni d'imitation... Mais des croyances communes inspirent les deux écrivains, et l'on ne peut s'empêcher de penser que la doctrine en vertu de laquelle les Juifs admettaient la rédemption d'Iraël par le sang de martyrs devait les préparer à la Rédemption du monde par le martyre du Messie (p. 269).

Mieux que ces faits ou textes fugitifs, il va de soi qu'une institution permanente comme celle des sacrifices était particulièrement riche de sens.

... Ce qui se passait dans le Temple n'arrivait qu'en figure; ce drame sanglant était une représentation anticipée et affaiblie de l'expiation véritable. L'animal... est trop au-dessous de l'homme pour tenir sa place, son sang est trop vil pour purifier l'âme et il vient d'un cœur trop insensible pour exprimer à Dieu son amour. Ni la justice ni la bonté divines ne pouvaient être satisfaites d'un échange où elles lâchaient la proie pour l'ombre. Si Dieu agrée cependant ces victimes inconscientes, s'il se contente de ce semblant de punition et d'oblation, c'est en considération d'une autre Victime... qui, portant par sa mort la peine de nos fautes, versera d'un cœur brûlant le sang vraiment rédempteur (pp. 164-165).

Sans atteindre à de telles cimes, on ne nous cache d'ailleurs pas

---

16. Bienfait que le P. Médebielle s'efforce ailleurs (p. 267) de ramener à son schème favori de la substitution pénale en traduisant comme il suit la prière que les jeunes martyrs adressent à Dieu : « Sois propice à ton peuple en te contentant du châtiment que nous souffrons pour eux. » Version déjà tendancieuse, dont le commentaire suivant aggrave encore la portée : « Responsables du péché..., ils appellent le châtiment sur eux. » D'où il ressort l'impression qu'il s'agirait d'un châtiment dont Dieu est l'auteur et qu'il est supplié de tenir pour suffisant, alors que le texte vise, à n'en pas douter, le supplice que leur inflige l'impiété du persécuteur et dont Dieu, parce qu'il ne peut pas ne pas avoir ce sacrifice pour agréable, est prié d'assurer le profit au peuple entier.

De même le terme ἀντίψυχον, qui figure dans la suite de cette prière, est ainsi glosé : « C'est un échange dont la vie est l'objet. Cette vie, les Juifs, par leur apostasie, avaient mérité de la perdre ou de la traîner dans la souffrance et l'esclavage : celle des innocents, au contraire... » Où il faut voir moins une preuve que le développement incontrôlé d'un postulat.

que la conscience israélite pénétrait déjà bien avant dans le mystère de l'expiation (17).

... Le Temple est surtout le théâtre de la justice et de la sainteté de Dieu. Là Israël vient apprendre ce qu'est le péché, la haine dont Dieu le poursuit, le châtiment qu'il mérite. Parmi les fidèles, pas un qui n'ait dû offrir, une fois ou autre, le sacrifice expiatoire.. Dès lors, tous les actes du sacrifice prenaient, aux yeux du pécheur, un intérêt dramatique. Lui-même se sentait frappé par le coup qui frappait sa victime, il voyait son propre sang répandu et porté, par le ministre de la justice divine, devant le trône du Maître offensé. Il subissait ainsi la peine de ses fautes par un mode de satisfaction tout à la fois plus agréable à Dieu, comme venant d'un être innocent, et plus facile au coupable, atteint dans ce qui est sien, épargné cependant dans sa personne et dans sa vie (18).

... En outre, ce sang lui-même... signifiait plus et mieux que la mort passivement subie en punition du péché : il offrait à Dieu la vie du pécheur repentant dont l'âme s'élançait dans un effort sublime, dans un transport d'amour, dans un désir ardent de réconciliation et d'union (pp. 163-164).

Avec moins de lyrisme, le P. Médebielle écrivait antérieurement que « le peuple *comprenait à merveille* le rôle symbolique du bouc émissaire » (p. 99). L'économie de tout le « rituel du sang » qu'il avait sous les yeux (p. 129) ne lui était pas davantage cachée :

Le devoir de l'expiation, en rappelant sans cesse et la justice de Dieu qui punit le péché et sa bonté qui accepte une substitution, devenait un moteur puissant de vie morale et de véritable sainteté (p. 145).

Sur un autre plan, les Hébreux « n'étaient pas sans comprendre la beauté du sacrifice. Ils en réalisaient la portée morale et prophétique.

Israël savait que le seul ennemi à redouter pour lui... était le péché, qui excite la colère de Dieu. Son éducation religieuse le préparait donc à admirer comme un sauveur le juste s'offrant pour expier les péchés du peuple (p. 192).

De ce chef, nous sommes en présence de ce paradoxe qu'Isaïe « table sur des *idées comprises et acceptées de tous* », tandis que « ces idées, maîtresses des esprits à l'égal des plus antiques traditions, sont *cependant nouvelles* dans la Bible » (p. 202). En effet, « autant

17. Cf. p. 114, où la question est nettement posée tour à tour sur les deux plans objectif et subjectif.

18. Ailleurs (p. 288), c'est le thème de la réitération des sacrifices, d'après *Hebr.*, X, 2 et 11 qui donne lieu à un développement non moins poussé.

la doctrine de la « croix »... nous est familière, autant elle répugnait à l'antique Israël » (p. 187).

« Qui veut trop prouver, dit l'adage, ne prouve rien. » Plus s'élargit et s'élève l'édifice déductif construit par le P. Médebielle, plus risque d'apparaître la débilité de ses fondations (19).

A plus forte raison est-il chimérique de prêter à l'Ancien Testament, pour en montrer « la synthèse », dans la personne du Messie, la notion distincte « des deux grands moyens d'expiation » que sont « le sacrifice rituel et la souffrance » (p. 244). C'est à l'Evangile qu'était réservée la lumière qui devait permettre de tels raccords, dont il n'est pas jusqu'à la possibilité qui ne suppose « la plénitude des temps ».

De cette loi providentielle, l'oracle d'Isaïe sur le serviteur est une solennelle illustration. Mais autant le rôle expiatoire du Messie futur y brille avec éclat, autant il faut se rendre compte, avec le P. Médebielle (p. 250), que cette prophétie... apparaît, dans l'Ecriture, sublime et isolée ». De même, « la littérature extra-canonique à son tour... n'a gardé de cette vive lumière que de pâles reflets ».

Que si, après avoir constaté les faits on veut entrer dans la voie des explications, il importe avant tout de ne pas se méprendre sur l'efficacité du sacrifice.

> Il ne s'agit pas d'une démarche dont le pécheur aurait l'initiative et dont l'influence agirait sur Dieu pour changer ses dispositions, et le faire passer de la colère à la clémence. C'est, au contraire, Dieu lui-même qui dispose tout par avance, qui promet le pardon, qui en fixe les conditions (p. 88).

Parmi ces « conditions », le transfert sur la victime de la peine due au coupable, quelle qu'en puisse être l'importance, ne supprime pas les devoirs personnels du sujet.

> L'Israélite instruit par la Loi sait bien que l'efficacité des rites ne vient pas de leur puissance naturelle...; il n'attend rien que de la bonté de Dieu et il s'avance vers l'autel par obéissance, avec le sentiment profond de sa dépendance... Il n'ignore pas qu'on ne prend pas ses péchés dans ses mains pour s'en décharger sur autrui... : il voit dans le sort de l'animal qui le représente le sort qu'il aurait mérité lui-même et, en s'avouant coupable, il offre à Dieu le sang pur répandu comme un gage

---

19. Cf. p. 188, où l'auteur juge à propos de nous apprendre, en passant, que « les Juifs entendaient bien que la justice divine ne se bornait pas aux rétributions d'ici-bas. Sachant que l'âme est immortelle, ils comprenaient que l'âme du juste continuait d'être chère à Dieu par delà la tombe, comme celle de l'impie demeurait l'objet de sa haine. Récompenses et châtiments se prolongeaient dans l'au-delà ». Pourquoi faut-il que les meilleurs exégètes ne se croient pas en mesure de simplifier à ce point, à l'usage des théologiens, le vieux problème du *scheol*?

de la consécration qu'il voudrait réaliser au prix de son propre sang (p. 163).

Lorsqu'il s'agit du serviteur de Dieu qui souffre pour son peuple, il va de soi que « seule son innocence fait le prix de l'expiation » (p. 227). Derrière « la substitution pénale », il faut savoir découvrir, chez tous les acteurs du drame, « les sentiments intérieurs qui lui donnent « une haute valeur morale » (p. 229). « L'expiation est de la part de Yahvéh, si l'on peut dire, une impulsion du cœur, de la part du serviteur un acte de dévouement, et elle demande, de la part de ceux qui en profitent, repentir et reconnaissance » (p. 230). Or, dans un tel ensemble, qui hésiterait à dire qu'en bonne logique c'est à l'élément moral que revient la primauté?

Qu'il y ait, dans tous ces traits réunis, l'indice d' « une atmosphère doctrinale favorable à l'intelligence de la Rédemption » (p. 278) et qu'on puisse, à la clarté des événements, « suivre l'unité et le progrès du plan divin » qui, à travers « les préparations providentielles » dont la bible porte la trace (p. 295), acheminait l'humanité vers le mystère de la croix, rien de plus sûr (20). A ce titre, la révélation mosaïque reste une des sources de la sotériologie chrétienne; encore faut-il ne pas renverser les proportions (21). Il se peut même qu'à bien des égards, comme le veut le P. Médebielle (p. 115), « ce que Dieu a voulu mettre au fond du sacrifice ancien se retrouve, plus grand et plus parfait, dans le nouveau ». Mais comment perdre

---

20. Voir dans ce sens, *Le dogme de la Rédemption*, étude théologique, pp. 25-45.

21. Depuis que ces lignes furent écrites, le P. Médebielle a repris la question dans le vaste article *Expiation*, par lui donné au Supplément du *Dictionnaire de la Bible* (t. III, 1938), où l'Ancien Testament occupe une large place (col. 48-112). Il semble que l'auteur y sacrifie un peu moins à la spéculation théologique, mais celle qu'il y expose est de même sens et mérite les mêmes observations. De ce chef, l'étude qu'on vient de consacrer à son premier livre — qui reste son œuvre de fond — n'est pas aussi exempte d'actualité qu'on pourrait le croire au premier abord.

Étant donnée l'importance prépondérante que l'auteur y accorde toujours à la « substitution pénale », on goûtera la remarque suivante, énoncée au passage : « Cette notion, il est vrai n'est pas directement formulée dans la sainte Écriture » (col. 74). Quelques nuances, d'autre part, en atténuent parfois l'application. Ainsi, à propos du bouc émissaire : « Le précepte essentiel aux yeux de tous était l'accusation des péchés...., afin d'en transporter à la seule victime toute la responsabilité en se déchargeant sur elle, *en quelque sorte*, et de la coulpe et de la peine (col. 70). Même formule un peu plus loin, à propos de l'imposition des mains, qui « accompagnait la plupart des sacrifices (col. 81), sans que, d'ailleurs, l'expiation pénale cesse de se confondre (*ibid.*) avec la *satisfactio vicaria*.

Quant aux écrits apostoliques, nous avons eu, en passant, l'occasion de montrer (*Bull. Litt. Eccl.* 1934, pp. 180-181) quel relief excessif l'auteur y donne au thème de la « justice vengeresse de Dieu » et comment, en particulier, son interprétation de saint Paul s'alimente, par l'intermédiaire de J. Holtzmann, aux pires postulats de la Réforme. Son exégèse non moins artificielle et non moins forcée du texte évangélique MATTH., XX, 28, est rectifiée dans *Le dogme de la Rédemption*, études critiques et documents, pp. 10-17.

de vue que c'est la contemplation du nouveau qui révélait à saint Paul l'indigence de l'ancien?

Quelques résultats positifs, qui planent par-dessus toutes les théories, méritent néanmoins d'être retenus de cette longue et docte enquête. Après avoir fait leur part aux réserves qui s'imposent, il n'est que juste de porter au compte de l'auteur les points sur lesquels tout le monde pourrait ou devrait se trouver d'accord.

En dépit de la grande place attribuée aux impuretés légales, à la base du rituel lévitique était sous-jacente une notion morale du péché. « Crimes commis à *main levée*... qui attaquent ouvertement l'autorité du roi d'Israël » ou défaillances échappées à l' « erreur », dont la « série embrasse le vaste champ des fautes plus ou moins graves, plus ou moins volontaires, qui ont leur source dans la fragilité humaine » (p. 85), signifient toujours une désobéissance à la volonté de Dieu (22).

Bien qu'il soit difficile d'établir une différence exacte entre les oblations *pro peccato* et *pro delicto* (p. 58), une partie considérable des sacrifices prévus par la loi était de caractère purement expiatoire, mais sans en avoir le monopole. « Tous les sacrifices... rendent Dieu favorable » (p. 284) : à cet égard, dès l'origine, il n'y eut pas de « classe spéciale »; si l'holocauste « répare mieux », une simple offrande végétale » suffit (pp. 18-20), et cette indistinction relative subsiste sous le régime de la loi (23), malgré « le développement donné aux rites du sang » (p. 53). Ce qui doit sans doute mettre en garde contre toute explication trop exclusivement appuyée sur le rôle de ceux-ci.

« Multiples », d'ailleurs, sont les aspects du sacrifice.

Tous les sentiments que la religion fait naître dans l'âme peuvent se traduire dans le culte extérieur. Souvent le même acte servira d'expression à des sentiments bien divers, comme aussi le même sentiment peut se rendre sensible de manières différentes. Il s'agit donc moins d'embrasser dans une formule unique toutes les formes du sacrifice chez

---

22. Cf. p. 87 : « Le soin même avec lequel la loi détermine les impuretés et les fautes qui donnent lieu à l'expiation montre que celle-ci n'est pas ordonnée comme une précaution générale contre l'insuffisance essentielle de la nature humaine dans ses rapports avec Dieu, mais comme un remède particulier à certaines défaillances accidentelles. »

23. « *Toute expiation* se fait par le sang », conclut d'abord le P. Médebielle (p. 286). Mais le correctif ne tarde pas : « *En règle générale*, le péché, d'après la loi, n'était effacé que par le sang » (p. 288).

A noter que, sur la célèbre fête de l'expiation, règne « un silence absolu jusqu'au temps de l'exil » (p. 90) et que la cérémonie spéciale du bouc émissaire n'y intervenait qu'à titre de « rite » secondaire « et comme appendice à l'expiation » (p. 110). Ce n'est donc pas sans certaines réserves que « son rôle est d'aider à comprendre ce qu'est l'immolation » (pp. 153-154).

les Juifs que de rechercher l'idée saillante de leur système sacrificiel (p. 115).

Cette recherche constitue l'œuvre propre du théologien. Mais les faits étant tels, il est évident qu'elle ne peut se produire avec fruit que moyennant de respecter la complexité de son objet (24).

Une certaine assimilation tendit à se faire, par la suite, chez les rabbins, entre les oblations du culte officiel et les douleurs imméritées des saintes gens. Sans trop demander à cette pseudo-symétrie d'origine tardive et de valeur douteuse, il est permis d'admettre, suivant la formule soigneusement nuancée du P. de Grandmaison, le « caractère purifiant, méritoire et dans une certaine mesure expiatoire de la souffrance réparatrice » (25).

En faut-il davantage, en matière de Rédemption comme ailleurs, pour garder à l'Ancien Testament une valeur de préparation? Mais il y aurait erreur de perspective à prétendre l'exalter au-dessus de ce rang inférieur.

II. — Persuadé que la théologie biblique a le devoir de compter avec les formes religieuses des civilisations voisines et que la méthode comparative peut lui rendre les plus grands services, à condition de reconnaître ses propres limites et de s'y tenir, le docteur Stark s'est proposé d'appliquer ces principes à la question du salut (26).

Le présent volume n'est par rapport à ce programme d'ensemble qu'une préparation. Il se présente comme l'inventaire et l'analyse philosophique de tous les titres d'honneur accordés au Messie, tant par l'Ancien que par le Nouveau Testament, en vue d'exprimer sous l'un ou l'autre de ses aspects son rôle de Sauveur. On y trouve, à cet égard, des renseignements positifs aussi nombreux que sûrs. Toutefois l'auteur exagère la place et l'importance que peut avoir dans le judaïsme (pp. 81-84) la notion d'un Messie souffrant.

Dans la mesure où ces analyses laissent entrevoir une tendance, il semble qu'en général celle du docteur Stärk soit de rendre justice à l'autonomie de la tradition juive et de la primitive foi chrétienne.

---

24. L. de GRANDMAISON, *op. cit.*, t. II, p. 259.

25. Une des applications de ce principe méthodologique pourrait bien être d'introduire en bon rang dans cette synthèse, à côté de la substitution pénale, cette idée religieuse de consécration déguisée sous le nom de « substitution mystique » et surtout de ne pas sacrifier abusivement celle-ci à celle-là.

26. W. STAERK, professeur à Iéna, *Soter*, Die biblische Erlöser-erwartung als religiongeshiehtliches Problem, t. I, *Der biblische Christus*, in-8° de X-172 pages, Guterloh, Bartelsmann, 1933.

Il ne croit pas qu'il y ait lieu de faire intervenir beaucoup de facteurs extrabibliques dans l'explication de celle-là (p. 87) et celle-ci, sous réserve de quelques emprunts superficiels au langage grec, garde le caractère unique d'avoir à la fois pour cause et pour centre la personne concrète de Jésus (p. 137). Ce qui annonce l'intention de réagir contre les excès commis par certaine critique sous prétexte de comparaison (27).

Seulement l'auteur pense que la Bible contient aussi des éléments mythiques et il veut même y voir un moment normal de la pensée religieuse. Il faut attendre le second volume, annoncé comme prochain, pour connaître et juger les conclusions qui pourront sortir de ce double courant.

II. — Evangile.

De toutes les questions que pose l'Evangile, il n'en est pas de plus actuelle et de plus brûlante que celle qui engage l'authenticité des textes dogmatiques où s'énonce l'enseignement personnel de Jésus. Par la voix d'un théologien belge, dès les premières années du siècle, la science catholique se fit entendre avec autorité dans ce grave débat (28).

Que le dogme de la Rédemption n'a pas de racines dans l'Evangile et que les textes qui sembleraient indiquer le contraire sont d'importation paulinienne, c'est aujourd'hui, peut-on dire, le lieu commun de la critique. A réfuter ces affirmations, à appuver sur de solides bases scientifiques la théologie traditionnelle, M. Van Crombrugghe a consacré une remarquable thèse, couronnée par l'Université de Louvain (29).

En quelques pages, l'auteur étudie tout d'abord l'ancien Testament et la pensée juive : il maintient la signification messianique du chapitre LIII d'Isaïe et reconnaît toutefois que le monde juif n'a pas eu l'idée d'un messie souffrant. Seul Jésus s'est donné comme le serviteur décrit par le prophète; non seulement il a clairement prédit sa Passion et sa mort depuis la confession de Césarée; mais il l'a entrevue dès le début de sa mission et toujours il l'a acceptée, par obéissance à son Père, comme un acte essentiel de sa vocation mes-

---

27. *Rev. des sc. relig.*, t. XIV, 1934, p. 601.
28. *Bull. de litt. eccl.*, 1906, pp. 98-99.
29. Camille van Crombrugghe, *De soteriologiae christianae primis fontibus*, examen historico-theologicum, Louvain, Van Linthout, 1907.

sianique (30). Bien plus, il en déclare lui-même la valeur religieuse, en disant qu'il est venu « donner sa vie en rançon pour beaucoup » (MARC., X, 45; MATTH, XX, 28) et en donnant à la dernière Cène, son sang comme « le sang de l'alliance, qui est répandu pour un grand nombre ». D'où il suit que Jésus lui-même a présenté sa mort comme la rançon qui délivre et comme le sacrifice qui expie, proclamant ainsi (p. 232) cette sotériologie juridique que saint Paul devait développer » (31).

M. Van Crombrugghe établit ces diverses propositions sur une sérieuse étude critique de l'Evangile et il les éclaire par une discussion approfondie des multiples objections présentées par la critique rationaliste. Il montre, par exemple, comment le logion MARC., X, 45 = MATTH., XX, 28 dépend d'Isaïe LIII, 10 (pp. 83-94) et que, malgré la parenté des formules, il ne vient pas de saint Paul, qui déclare, au surplus, tenir sa doctrine d'une tradition dont on retrouve ailleurs l'écho (pp. 94-99). M. Van Crombrugghe insiste sur les récits de la dernière Cène, dont l'étude remplit la moitié de son volume (pp. 113-232). Il en revendique l'authenticité contre les fantaisies critiques de M. Andersen; il prouve la provenance originale des versets de saint Luc, XXII, 19-20; il maintient l'indépendance de la tradition Marc-Matthieu par rapport à celle de Paul, tradition dont le texte de Luc réalise manifestement la fusion (p. 161). De ces textes, ainsi reconnus authentiques, ressort l'idée que Jésus inaugure la nouvelle alliance et que sa mort, conçue comme un sacrifice expiatoire, est la cause efficace qui la fonde (32).

Chemin faisant, dans une long article qui est peut-être une digression, l'auteur établit le caractère pascal de la dernière Cène et se préoccupe de résoudre les divergences constatées entre la chonologie

30. (« Réservant aux dernières semaines l'annonce de la vérité, bien que, dès l'origine, il oriente vers elle la pensée des siens. » L. de GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, t. II, p. 265.)

31. (Parallèlement, bien que d'une manière plus rapide les mêmes vues s'affirmaient dans *Le dogme de la Rédemption*, essai d'étude historique, pp. 68-95.)

32. Encore faut-il ne pas majorer à l'excès la portée doctrinale de ce texte et lui laisser plutôt ce caractère de simplicité suggestive et profonde, compatible avec toute les théories sans en exprimer aucune, qui est la meilleure garantie de son authenticité. Quelques auteurs ont succombé à la tentation d'y introduire certaines déductions aujourd'hui familières à la théologie, mais que le sens littéral n'autorise pas. Voir *Le dogme de la Rédemption*, études critiques et documents, pp. 3-17.

On regrette de constater un peu de cette tendance dans le Père de Grandmaison, *op. cit.*, t. II, p. 261. « C'est justement cette *notion fondamentale de la Rédemption* préexistante à Paul dans la communauté et noyau de la catéchèse apostolique, que nous trouvons dans saint Marc ». Notion qui se ramène à celle de la « mort du Christ pour nos péchés » que saint Marc n'énonce explicitement nulle part. Aussi bien l'auteur précise-t-il plus loin (p. 268) : « Cette parole fondamentale porte, *comme une tige l'épi*, toute la tradition primitive sur la mort rédemptrice de Jésus. » Comparaison de style newmanien très caractérisé, mais qui laisse désirer une claire explication.

des Synoptiques et celle de saint Jean (pp. 163-192). Il s'explique aussi sur le sens des prières de la *Didachè,* dont on a voulu tirer argument contre la signification sacrificielle de l'Eucharistie, et sur l'absence, dans les récits de Marc et de Matthieu, de tout précepte de réitérer la Cène.

Ce bref aperçu suffit à montrer l'abondance et l'importance des questions abordées par l'auteur.

Et sans doute les critiques, même catholiques, ne seront pas d'accord avec lui sur touts les détails de son exégèse. La solution d'après laquelle le logion eschatologique MATTH., X, 23 n'appartient pas au contexte où l'Evangile l'a inséré est certainement ingénieuse (pp. 52-53) et M. Van Crombrugghe use souvent de ce principe; mais ces déplacements de textes sont-ils toujours bien motivés? De même, il n'est peut-être pas suffisant de dire que les particularités de la tradition dite occidentale relativement au texte de LUC., XXII, 19-20 sont dues à la maladresse des copistes (p. 146). Encore moins est-on en droit d'affirmer que les formules d'actions de grâce citées par la *Didachè* se rapportent à l'agape (?) ou tout au plus, si elles ont trait à l'Eucharistie, qu'elles représentent la prière privée des fidèles qui recevaient l'Eucharistie à domicile de la main des diacres (pp. 213 et 217).

Sur un point plus grave, M. Van Crombrugghe se presse trop peut-être d'accepter l'assimilation complète entre les paroles de la dernière Cène et l'inauguration de la première alliance relatée par l'Exode (pp. 201-203 et 225-226), et non seulement parce qu'il lui faut aussitôt se défendre contre l'interprétation plutôt bizarre d'Oscar Holtzmann, d'après lequel Jésus aurait répandu par terre la coupe comme Moïse le sang des victimes (pp. 228-229), mais surtout parce que le rite mosaïque paraît bien n'avoir d'autre signification que de sceller l'alliance et non point de la créer. Ainsi du moins l'interprètent bien des historiens — notamment J. Holtzmann et Sabatier — qui en profitent pour éliminer de la pensée du Christ toute intention expiatoire : sans le vouloir, l'exégèse de l'auteur prêterait le flanc à ce système.

Quoi qu'il en soit de ces détails et de quelques autres, la thèse reste solide et dans l'ensemble, par sa méthode consciencieuse, par l'étendue et la vigueur de la discussion, que parfois seulement on souhaiterait moins morcelée, elle produit sur le lecteur une impression de force et de sécurité. Cet ouvrage marque un effort très heureux pour défendre la doctrine chrétienne traditionnelle à l'aide des ressources de la critique moderne et en regard aussi de ses exigences :

il mérite par là d'être donné en modèle à tous les théologiens qui se préoccupent de dégager les fondements évangéliques de notre foi.

III. — A côté de ce problème critique, le problème théologique ne laisse d'ailleurs pas de garder son intérêt (33). Dans un cadre plus général, les principales formes des deux viennent de recevoir une bonne mise au point.

Exégète à la fois et théologien, le R. P. Vosté, aujourd'hui secrétaire de la commission biblique, était mieux qualifié que personne pour étudier les problèmes relatifs à la Passion et à la mort du Christ (34). Des morceaux qui forment ce livre, si, en effet, les uns sont d'ordre purement historique ou archéologique, tels que les préliminaires de la Passion, la trahison de Judas, le prétoire et la sentence de Pilate, la voie douloureuse et la crucifixion, déjà le jugement du Sauveur pose la question de son témoignage devant le sanhédrin. Quant à l'agonie de Jésus (pp. 7-56), à son abandon sur la croix (pp. 301-330) et à la vertu rédemptrice de sa mort (pp. 331-368), est-il besoin de dire à quel point ces matières intéressent le théologien? On voit par l'étendue même de ses développements que l'auteur a su leur accorder l'importance que mérite leur intérêt doctrinal.

Sur ces divers sujets, le P. Vosté suit une méthode sensiblement uniforme. Il se préoccupe d'abord d'analyser les textes, à la lumière de toutes les ressources dont dispose aujourd'hui la critique du Nouveau Testament, et d'en établir le rapport au moyen d'une judicieuse comparaison. Quand il y a lieu, ce qui arrive souvent, il s'applique ensuite à en défendre l'authenticité. Enfin il aborde les problèmes de fond qu'ils soulèvent, discute les fausses interprétations et propose, en regard, la solution théologique donnée par saint Thomas.

A ce double point de vue, l'auteur fait preuve d'une érudition considérable. Bien entendu, les grands travaux classiques de l'exégèse et de la théologie lui sont familiers. Mais, de même qu'il ne

33. Quelques formes spéciales de ce double problème ont retenu déjà notre attention dans *Le dogme de la Rédemption*, études critiques et documents, pp. 3-17 : *Jésus « rançon »*. L'étude exégétique du P. Médebielle qui s'y trouve discutée (pp. 10-15) est par lui résumée, sans modifications notables, au cours de l'article *Expiation* dans *Dict. de la Bible*, supplém., t. III, col. 112-133. Nos réserves antérieures conservent donc leur raison d'être et leur actualité.

Sur l'état général de l'exégèse rationaliste, voir L. de GRANDMAISON, *op. cit.*, p. 269. Il restait à faire justice des objections déversées contre la personne et l'œuvre de Jésus dans l'œuvre polémique de J. Turmel, dont l'extravagance devait étendre ses ravages à l'Evangile aussi bien qu'aux témoins de la tradition. A cette tâche ingrate et nécessaire l'auteur de ces lignes a pourvu de son mieux dans *Bull. de litt. eccl.*, 1937, pp. 97-118.

34. Fr. Jacques M. VOSTÉ, O. P., *Studia theologiae biblicae Novi Testamenti*, t. III : *De passione et morte Iesu Christi*, in-8° de VIII-398 pages, Rome, Collège angélique, et Paris, Gabalda, 1937.

dédaigne pas de fouiller dans les œuvres anciennes de Réville et de Godet, il fait son profit des plus modernes. C'est ainsi qu'il utilise maintes fois le rabbin Klausner, que les articles fragmentaires et la thèse manuscrite de M. Jouassard lui servent pour expliquer le mystérieux abandon de Jésus sur la croix, que sur la Rédemption il veut bien rendre à l'auteur de ces lignes un hommage dont celui-ci ne peut que lui être reconnaissant. D'abondants extraits permettent de prendre un contact personnel avec la pensée même des auteurs cités.

« *Narratio*, écrit-il des récits évangéliques de la Passion (p. VIII), *simplex quidem et tamen sublimis, tam humana simul et tam divina.* » Rarement sans doute, en littérature catholique, dossier plus complet au fond et mieux digéré dans la forme fut-il constitué pour les mettre en tout leur jour sous l'un et l'autre aspect (35).

III. — Saint Paul.

Toutes réserves faites sur la prétention abusive d'en faire un créateur, l'Apôtre des Gentils n'en est pas moins, en la matière, un témoin *omni exceptione maior.* En marge des œuvres capitales qui s'imposent toujours comme des sommes aux mérites divers de sotériologie paulinienne (36), des travaux de moindre envergure ont paru qui ne doivent pas être oubliés (37).

Il est à peine besoin de rappeler quelle place tient dans saint Paul la doctrine de la Rédemption et quelle en est, par conséquent, l'importance, soit comme expression du christianisme primitif, soit comme source de la théologie postérieure. Retourné dans tous les sens par les protestants de toutes nuances, ce sujet n'avait été jusqu'ici parmi nous (hormis la vieille compilation de T. Simar) le thème d'aucune monographie. M. Bandas a donc été très heureusement inspiré de lui consacrer sa thèse de doctorat (38).

L'auteur y prend la Rédemption dans toute son ampleur. Ce qui l'amène à étudier l'état antérieur du genre humain, puis la promesse

---

35. *Revue des sciences rel.*, t. XIX, 1939, pp. 519-520.

36. Savoir les grandes synthèses d'Edouard Tobac et du P. Prat qui n'ont pas encore été dépassées. Elles sont confrontées dans *Le dogme de la Rédemption*, études critiques et documents, pp. 18-58).

37. Quant à Fr. Amiot, *L'enseignement de saint Paul*, Paris, 1938, il n'y faut chercher qu'un tissu des textes pauliniens, d'où est banni le moindre essai d'en pénétrer ou seulement préciser le sens. Pour ce qui est de la Rédemption, voir t. I, pp. 172-206.

38. Rudolph Bandas, D. D., *The master-idea of saint Paul's Epistles on the Redemption*, A study of biblical theology, in-8° de XXX-432 pages, Bruges, Desclée, 1925, thèses de Louvain, 2e série, t. XIII.

du Rédempteur et son œuvre, enfin l'appropriation subjective de la grâce divine par la foi et les œuvres de sainteté qui en sont le fruit. Ainsi, autour de la Rédemption comme centre, c'est à peu près toute la théologie de saint Paul qui vient se grouper. Dans la vaste littérature de son sujet, l'auteur s'attache surtout, sans négliger les autres, aux œuvres de langue anglaise. A ce point de vue, son livre peut rendre de réels services pour convoyer jusqu'à nous les productions — trop souvent ignorées — du protestantisme anglo-saxon. La discussion qu'il en institue, (sans être de facture extrêmement personnelle) aboutit à une bonne mise au point des plus importants travaux dont saint Paul a été l'objet.

On remarquera la manière très exacte et très nuancée dont il caractérise l'œuvre proprement rédemptrice du Sauveur.

> D'après saint Paul, le péché n'est pas expié par le seul fait qu'est endurée matériellement la peine qu'il mérite. Car, si le péché encourut un châtiment, ce fut parce qu'il est une offense de Dieu, un mépris de sa volonté, une révolte contre sa loi. Dès lors, pour se réconcilier avec l'humanité, Dieu demande que le péché soit réparé dans son caractère formel d'injure et de désobéissance. Si donc la mort du Christ eut une valeur expiatoire et rédemptrice, elle le doit au fait qu'elle représente, non pas seulement un accomplissement matériel de la peine, mais aussi et en même temps un acte personnel d'amour, d'obéissance et de sacrifice total à Dieu (p. 227). C'est la perfection de cette obéissance et de cet amour... qui constitue un acte d'immense réparation par lequel est rétabli l'ordre surnaturel brisé par la transgression d'Adam (p. 230).

Il ne saurait être indifférent à aucun théologien de voir ainsi la pensée de saint Paul rejoindre celle de saint Anselme et des docteurs médiévaux. Sans prendre directement parti dans l'interprétation théologique du mystère rédempteur, M. Bandas y apporte la plus précieuse des contributions en montrant une fois de plus de quel côté la doctrine de saint Paul invite impérieusement à la chercher (39).

II. — Tout autre et beaucoup moins satisfaisante — est la physionomie que la sotériologie paulinienne prend chez le P. Médebielle (40). Comme dans l'Ancien Testament et dans l'Evangile (41), l'auteur, en effet, ne sait y voir que l'expiation au sens le plus strict. Non que cette notion soit étrangère à l'Apôtre; mais elle y est accompagnée et comme encadrée par bien d'autres qu'il eût été juste

39. *Rev. des sc. relig.*, t. VI, 1926, pp. 292-293.
40. Art. *Expiation* dans *Dict. de la Bible*, supplément, t. III, col. 145-190.
41. Voir plus haut...

de souligner également, sous peine de fausser toutes les proportions (42).

Là où saint Paul affirme le plus incontestablement une certaine substitution pénale, encore faudrait-il prendre garde à la part d'image que comportent ses textes. Or, non content d'appuyer sur la lettre énigmatique des plus cités (*I Cor.*, V, 21; *Gal.*, III, 13), l'auteur de renchérir par des commentaires qui en majorent la teneur et à l'origine desquels on saisit l'action de l'exégèse protestante, elle-même tributaire d'une « orthodoxie » archaïque dont ses préjugés lui font — pour ainsi dire automatiquement — appliquer à l'Apôtre les postulats. On en trouvera la preuve plus loin (43).

Dans cette voie, l'auteur, cependant, renonce (col. 173-174) à prendre au sens vindicatif la « justice de Dieu » dont *Rom.*, III, 25 proclame la manifestation (44). Il est moins heureux lorsqu'il s'efforce d'établir (col. 176-178), contrairement au P. Prat, que la préposition ὑπέρ serait, dans l'espèce, un équivalent de ἀντί.

III. — Chez les protestants non plus, la littérature ancienne relative au sujet ne s'est pas beaucoup renouvelée. D'aucuns cependant tiennent à ne pas laisser prescrire à cet égard la tradition de l'individualisme et de ses pires errements.

Jusqu'à présent la cause semblait entendue au profit des doctrines orthodoxes, qui reconnaissent une Rédemption objective dont la mort du Christ a été la providentielle condition. Eugène Ménégoz a pu dire de l'exégèse opposée qu'elle ne mérite pas d'être appelée rationaliste, mais « simplement antiscientifique » (45). Mais un théologien d'outre-mer, M. Beach Carré, professeur d'exégèse à l'Université Vanderbilt de Chicago, s'inscrit en faux contre ce jugement communément admis et entreprend de renouveler ce point de la théologie néotestamentaire (46).

L'auteur, il est vrai, n'abandonne pas les thèses orthodoxes pour

---

42. Cf. *Le dogme de la Rédemption*, études critiques et documents, pp. 44-47.

43. Ci-dessous, pp. 382 et suiv.

44. En effet le v. 26 impose de penser à l'attribut divin qui nous « justifie ». Même position chez P. BONNETAIN, art. *Grâce*, dans *Dict. de la Bible*, supplément., t. III, col. 1011 et 1025.

45. Eug. MÉNÉGOZ, *Le péché et la Rédemption d'après saint Paul*, Paris, 1882, p. 233. « Il y a aujourd'hui peu d'exégètes et de théologiens, écrit de son côté le pasteur Babut, qui contestent que la rédemption par le sang de la croix ne soit une étoile de première grandeur dans le firmament du paulinisme. » *Op. cit.*, p. 80.

46. Henry BEACH CARRÉ, *Paul's doctrine of redemption*, in-8° de XIV-175 pages, New-York, Macmillan, 1914.

Comme sources, l'auteur puise dans les dix Epîtres communément reçues par la critique avancée : les Pastorales ne sont utilisées qu'à titre complémentaire. Il y a là une preuve de modération, quand on pense aux historiens radicaux qui sacrifient les lettres aux Ephésiens et aux Colossiens.

se rattacher à l'interprétation libérale. Entre les écoles classiques, il espère se frayer une voie nouvelle, également distante de tous les dogmatismes; aux conclusions tendancieuses et caduques des théologies rivales, dont le tort fut d'encadrer la pensée de Paul dans des systèmes préconçus, il veut substituer une méthode strictement historique (pp. 59-60). De fait, ses préférences confessionnelles se laissent à peine deviner et son commentaire d'apparence toute positive demeure étranger, sinon indifférent, à tout jugement de valeur. Laissant à d'autres le soin d'exploiter didactiquement la doctrine de l'apôtre, l'auteur ne se préoccupe que de la restituer pour elle-même. Et le principe n'a rien que de légitime : il s'agit de voir ce qu'en vaut l'application.

M. Beach Carré place en exergue de son livre la déclaration suivante qui en indique bien l'esprit : « La présente étude est un essai d'interpréter l'apôtre Paul au point de vue de sa philosophie du monde. » Cette philosophie ne serait autre qu'un certain dualisme. Dieu est, à n'en pas douter, l'auteur de toutes choses; mais, en suite d'une catastrophe initiale, le monde et spécialement l'humanité sont tombés sous le contrôle des puissances du mal. Au nombre de ces puissances cosmiques qui disputent efficacement à Dieu son empire, saint Paul place principalement la mort, le péché, la loi. Quiconque se laisse aller au péché se rallie volontairement au grand adversaire et s'expose par conséquent à la colère divine, qui se manifeste dès ce monde et éclatera surtout au dernier jour.

C'est là qu'intervient l'œuvre du Rédempteur. M. Beach Carré voit l'*epitome* de la conception paulinienne (p. 35) dans le texte où il est dit : « Jésus nous sauve de la colère à venir » (*I Thess.*, I, 10). Par où il faut entendre que sa mort et sa résurrection ont brisé l'empire des puissances mauvaises et nous donnent le moyen de les briser à notre tour; ce qui nous permettra d'échapper aux rigueurs du jugement. L'auteur admet du reste que saint Paul ne s'explique pas sur la manière dont fut remporté ce triomphe (pp. 89 et 96); mais il répète à satiété que toute sa conception de la Rédemption tient dans ce drame dont Dieu et Satan sont les principaux acteurs.

Au point de vue de Paul, le salut de l'homme est eschatologique, cosmique et dynamique. Il est eschatologique, parce qu'il signifie essentiellement l'acte par lequel Dieu délivre les hommes de sa colère menaçante, leur communique sa divine ressemblance et partage avec eux ses fonctions de juge de l'univers. Ces expériences sont réservées à l'avenir. Il est cosmique et dynamique, parce que, en vue d'obtenir ces résultats, Dieu a dû, par l'exercice d'une puissance surhumaine, arracher les hom-

mes au contrôle des puissances mauvaises qui règnent sur le monde (p. 116).

Ce déploiement de puissance divine qui est l'œuvre du Christ sauveur, ou plus exactement l'œuvre de Dieu par le Christ, se distribue en trois actes principaux : la Résurrection de Jésus, qui fut, après un succès momentané, la première défaite du mauvais; la vie chrétienne, par laquelle, ainsi rachetés en Jésus, les croyants se détachent du péché; la fin des temps, où la mort elle-même sera enfin détruite et l'empire de Dieu pleinement rétabli sur ses créatures.

Pour peu qu'il soit familiarisé avec la pensée de saint Paul, le lecteur verra facilement de quels textes pareille synthèse peut s'autoriser. L'auteur n'a point tort de retrouver la lutte de Dieu contre le mal et le mauvais parmi les *praesupposita* et, si l'on peut ainsi dire, dans les alentours de l'économie rédemptrice. Mais son système l'entraîne trop loin lorsqu'il veut ramener à cette perspective la pensée de l'Apôtre tout entière : il s'absorbe tellement dans la contemplation du cadre qu'il en néglige d'apercevoir le tableau. Car, lorsque saint Paul parle de Jésus comme portant la peine de nos péchés ou comme s'offrant en sacrifice d'agréable odeur, il n'est pas douteux qu'il ne mette la mort rédemptrice du Christ en relation directe avec Dieu. Tels sont les textes où le dogme traditionnel trouve à bon droit son point d'appui. M. Beach Carré en passe quelques-uns sous silence et n'écarte les autres qu'à force de subtilités. D'où il suit que cette exégèse prétendue historique laisse échapper le principal de la pensée de Paul; car cet aspect cosmique de la Rédemption, si réel soit-il, n'est qu'un résultat secondaire, dont la cause profonde est précisément à chercher dans son aspect théologique.

A ce propos, l'auteur semble quitter un moment son rôle d'historien désintéressé pour lancer aux défenseurs du dogme une sorte de défi. « La théologie, dit-il (p. 88), n'a jamais été capable de dire au juste pourquoi ou comment la mort du Christ a pu opérer et opéra en réalité une réconciliation avec Dieu (47). » Un théologien catho-

---

47. Cf. H. WEINEL, *Biblische Theologie des N. T.*, Tubingue, 3e édit., 1922, p. 227 : « Il ressort clair comme le jour de toute la prédication de Jésus qu'il n'a pas fait dépendre l'amour de Dieu d'une satisfaction pour son honneur outragé ou d'une satisfaction pour sa justice et sa sainteté violées. D'un enseignement touchant la réconciliation il n'est pas question chez lui, fût-ce par un mot. Le Dieu de Jésus n'a pas besoin d'être réconcilié. » Traduction L. de Grandmaison, *op. cit.*, p. 570.

Au demeurant, ce grief banal n'a pas d'autre base qu'une équivoque de langage sur le sens de la « réconciliation » qu'un minimum de critique doctrinale suffit à dissiper en distinguant

lique conviendra sans peine que, posé dans ces termes, le problème demeure insoluble. Mais aussi pourquoi ne chercher le dogme que dans les formules outrancières de l'orthodoxie protestante?

Il faut donc s'obstiner à dire, puisqu'on s'obstine à l'oublier, qu'il existe une conception catholique de la Rédemption, aux termes de laquelle, sans avoir besoin d'être réconcilié avec les hommes, Dieu a voulu cependant que la mort du Christ, à cause de la valeur morale qu'elle renferme, fût la compensation de nos péchés et, par conséquent, le moyen de notre restauration surnaturelle. De cette théologie grandiose, saint Paul lui-même a posé les bases, quand il présente le Christ comme le nouvel Adam dont l'obéissance répare la funeste révolte du premier (48).

Toute interprétation de saint Paul qui n'arrive pas à dégager ces lignes maîtresses de sa théologie rédemptrice est incomplète et fausse. Celle de M. Beach Carré, quelque brillante et utile qu'elle puisse être dans la mise en œuvre d'un aspect accessoire du grand mystère, ne fait pas exception (49).



Rien ne porte à croire que cette interprétation dualiste de saint Paul ait quelques rapports avec celle que J. Turmel, sous le nom d'H. Delafosse, demande à la dissection du texte officiel de ses Epîtres. Critique arbitraire autant qu'ingénieuse, dont les conclusions littéraires, au marcionisme près, n'en ont pas moins été retenues dans les derniers travaux d'A. Loisy. L'une et l'autre de ces créations ont pour commun résultat de bouleverser toute l'histoire des origines chrétiennes. Dans les milieux croyants, il a paru de bonne tactique, en général, de les traiter par le mépris. L'avenir dira si ce fut un bien.

---

l'initiative qui revient à Dieu des conditions auxquelles il a lui-même voulu en soumettre l'application à notre profit, sans qu'il faille leur attribuer pour cela un rôle déterminant. Voir *Le dogme de la Rédemption*, étude théologique, pp. 318-323.

48. (Ce réalisme sotériologique ne laisserait pas d'être considérablement élargi s'il était vrai de dire, avec A. FEUILLET, *L'Homme-Dieu considéré dans sa condition terrestre de serviteur et de rédempteur*, dans *Vivre et penser*, recherches d'exégèse et d'histoire, 2e série, Paris, 1940, pp. 58-79, que le texte de *Phil.*, II, I et autres semblables doivent s'entendre de l'*assumptus homo*.)

49. *Rev. du clergé fr.*, t. LXXXVI, 1916, pp. 48-51.

CHAPITRE III

EXPOSITION DOCTRINALE

I. Théologie catholique : Œuvres de vulgarisation

Tous les travaux d'approche, quelque opportuns et nécessaires qu'ils soient, ne peuvent être cependant, au mieux, qu'une préparation à la tâche essentielle du théologien. Pour un certain nombre d'archéologues, à qui peut suffire l'inventaire des opinions du passé, pour quelques dilettantes qui se complaisent au défilé des systèmes (ou à la simple méditation des témoignages scripturaires), une raison saine et complète éprouve le besoin de se mettre en présence du fait lui-même pour en extraire ce qu'il contient d'éternelle vérité.

Plus que jamais s'impose aux croyants le programme anselmien synthétisé dans l'adage *Fides quaerens intellectum*. Il ne paraît pas que cette règle soit en voie de péricliter chez nous.

Un fait nouveau marque même à cet égard le début du XX[e] siècle. C'est que pour la première fois, la théologie de la Rédemption, tout en gardant sa place dans l'Ecole, s'enrichissait de travaux destinés à franchir le cercle étroit des professionnels.

Il en est résulté, dans l'exposition de ce dogme, quelques modifications qui pourraient bien être aussi des progrès. Englobés jusqu'ici, comme une sorte d'annexe, dans le traité de *Verbo incarnato*, où elle ne laissait pas, en général, de perdre un peu de sa plénitude et de son autonomie, la doctrine de l'œuvre du Christ, en s'isolant, a dû s'annexer désormais toutes ses parties intégrantes, dont parfois quelques-unes, la routine scolaire aidant, s'incorporaient ailleurs (2). A ces matériaux devenus plus homogènes, il a aussi fallu des cadres

---

1. *Rev. des sc. relig.*, t. III, 1923, p. 226.

2. Pour ne citer qu'un exemple particulièrement illustre, alors que dans la *Somme* de saint Thomas, dès le commencement de la troisième partie (qu. I, art. 2), la nature de l'œuvre rédemptrice intervient pour établir la convenance de l'Incarnation, il faut chercher beaucoup plus loin (qu. 46-49) l'analyse de ses modalités et reculer jusqu'à la I[a] 2[ae] (qu. 71 et 87), pour

appropriés. Ce qui devait amener, comme il advient, chaque fois que les questions de méthode sont en jeu, certaines différenciations. Tandis que les représentants les plus qualifiés de la tradition scolastique croyaient devoir s'en tenir, chacun à sa manière, au moule antérieur consacré par saint Thomas, d'autres, moins par calcul que par instinct, remontaient du disciple au maître et suivaient plutôt, non sans l'adapter aux conditions actuelles de la démonstration théologique, la marche synthétique du *Cur Deus homo*.

I. — TYPE ANALYTIQUE.

A un an d'intervalle, l'un et l'autre signés de noms honorablement connus, deux ouvrages — d'allure d'ailleurs assez différente — se sont succédé, qui avaient pour commun caractère de respecter le cadre analytique de saint Thomas.

I. — « Nous ne possédons pas encore en notre langue française une synthèse doctrinale, une dogmatique de la Rédemption. En attendant qu'une plume éprouvée nous donne cette belle étude, nous allons essayer d'exposer, au moins à grands traits, les idées principales que renferme ce touchant mystère, trop peu connu des fidèles, et dans lequel cependant brillent d'un jour si pur et si doux la justice, la miséricorde, l'amour de notre Dieu. » Ces lignes du P. Hugon annoncent une œuvre de vulgarisation théologique sur le mystère de la Rédemption, analogue à celles que le même auteur a déjà consacrées à d'autres dogmes. Et tel est bien le caractère de son ouvrage (3).

Saint Thomas, qu'il prend fidèlement pour guide, se pose au sujet de la Rédemption les questions suivantes (4) : *Utrum Passio Christi causaverit nostram salutem per modum* MERITI*? Utrum... per modum* SATISFACTIONIS ? *Utrum Passio Christi operata sit per modum* SACRIFICII? *Utrum... per modum* REDEMPTIONIS? Donc mérite, satisfaction, sacrifice, rachat, tels sont les points de vue sous lesquels le docteur Angélique envisage l'efficacité salutaire de la

---

rencontrer la doctrine du péché qui les commande l'une et l'autre. Quant au problème du décret initial de la Rédemption, il ne figure nulle part et la solution doit en être demandée au commentaire des Sentences (In III Sent., dist. XX, qu. I, art. 1er). La théologie postérieure a bien tenté le groupement de ces *membra disiecta*, mais sans parvenir, d'une manière générale, à en faire un tout.

3. Edouard HUGON, O. P., *Le mystère de la Rédemption*, in-16 de VII-271 pages, Paris, Téqui, 1910.

4. *Sum. theol.*, IIIa, qu. 48, art. 1-4.

Passion; telles sont aussi les quatre idées qui fournissent au P. Hugon « l'objet et le partage » de son traité, sauf que la notion de mérite est renvoyée au dernier rang. En effet, après avoir montré que ces diverses idées, bien que « pas toujours nettement distinguées dans l'Ecriture et la tradition », ni même « dans certains ouvrages actuels » (p. 14), constituent cependant « le concept plénier de la Rédemption » (5), il s'attache à les exposer et justifier l'une après l'autre.

Pour chacune, l'auteur suit une marche à peu près uniforme. Il recueille d'abord les données scripturaires et patristiques, qui sont le plus souvent fixées par quelque décision plus ou moins formelle de l'Eglise : ce sont les bases positives du dogme. Et la thèse une fois établie sur l'autorité qui en garantit la valeur en la rattachant à la révélation, il s'applique ensuite à l'expliquer d'après les principes de saint Thomas.

On y trouve donc, et présentées sous leur meilleur jour, les positions caractéristiques du thomisme en la matière. La Rédemption de l'humanité déchue n'était pas nécessaire; supposé même que Dieu voulût demander une satisfaction, il n'était pas tenu de la vouloir égale à l'offense. Mais si l'on admet en Dieu la volonté d'une réparation condigne, dans ce cas la Rédemption ne pouvait être opérée que par un Dieu fait homme. Car en vertu de l'adage : *Honor est in honorante, iniuria in iniuriato,* le péché mortel est une offense qu'on peut dire infinie. « Ce n'est point dans l'ordre de l'être, mais dans l'ordre du mal que l'offense a une infinité » : autrement dit, « il s'agit seulement d'une infinité morale et non point d'une infinité physique » (p. 29). Il s'ensuit que seul un Homme-Dieu peut la réparer adéquatement : d'où la nécessité hypothétique de l'Incarnation.

Le Verbe incarné, constitué par Dieu chef de l'humanité, a pu satisfaire à notre place (6). « Par vocation essentielle, par droit de naissance, en vertu de la grâce qui l'établit Rédempteur, Jésus-Christ a un mandat universel : il est en état de mériter et de satisfaire pour tous les hommes » (p. 75). Grâce à l'union hypostatique, ses satisfactions ont une valeur surabondante et véritablement infinie : c'est ce que le P. Hugon entend maintenir contre la doctrine

---

5. Cf. *La causalité instrumentale dans l'ordre surnaturel*, 2e éd., Paris, 1924, p. 104, où le P. Hugon parle admirativement de « ces deux *magnifiques* questions 48 et 49 » de la *Somme*. Toute sa méthode tient dans ce mot.

6. Le R. P. Hugon écrit quelque part : *substitutio vicaria* (p. 14). Pléonasme des plus vicieux, qu'il faut sans doute attribuer à un lapsus, au lieu de *satisfactio vicaria*.

contraire de Scot. « Les opérations humaines du Rédempteur, finies dans l'ordre de l'être, dans leur réalité physique, reçoivent en elles-mêmes et intrinsèquement une dignité infinie dans l'ordre moral, de ce seul chef qu'elles sont la propriété d'une personne divine » (pp. 91-92). Et la même raison vaut pour établir l'infinité de ses mérites (7).

Toutes ces questions soulèvent des discussions d'école dans lesquelles nous n'avons pas à entrer. D'ailleurs le P. Hugon se montre sobre de controverses; mais ses solutions, qui s'inspirent des principes thomistes, contribuent à bien en préciser le sens et mettre en relief la valeur. Cependant quelle réalité morale se cache sous ces formules, on ne le voit peut-être pas assez. Nulle part l'auteur ne précise expressément ce qu'il faut entendre par satisfaction; par moments, il semble en faire un synonyme de substitution — ce qui n'avancerait rien, puisqu'il s'agit de savoir en quoi le Sauveur s'est substitué à nous. Et, de même, parler de réparation du péché n'est pas assez dire, si l'on n'ajoute en quoi cette réparation consiste et ce qui la réalise dans les actes ou sentiments du Christ. C'est pourtant là qu'il faut en venir, si l'on veut avoir quelque notion concrète du mystère de la Rédemption.

Une certaine théologie identifie volontiers la satisfaction avec l'idée d'expiation pénale par la souffrance. Le R. P. Hugon ne semble pas de cet avis, puisqu'il encadre ce second aspect de la Passion sous la rubrique de sacrifice. « Il nous reste, dit-il, à considérer comment le Sauveur a voulu donner à ces satisfactions un caractère pénal, les transformer en un véritable sacrifice et se faire lui-même prêtre et victime pour nous » (p. 97). Conformément à la théorie classique — qui a d'ailleurs ses adversaires (p. 104) — il entend que le sacrifice comporte essentiellement une destruction de la victime et que le Sauveur réalise à merveille cette condition par l'étendue et la perfection de ses souffrances. Dans cette souffrance réparatrice, l'auteur se plaît à montrer une compensation pour la jouissance indue, pour l'orgueil sacrilège, qui se trouvent au fond de tout péché.

---

7. (Sur les problèmes que pose dans l'ordre théologique, la notion thomiste du mérite, voir P. GLORIEUX, « Le mérite du Christ selon saint Thomas », dans *Rev. des sc. relig.*, t. X, 1930, pp. 622-649 où, du reste, l'auteur semble attacher trop d'importance à ces deux postulats que sont la causalité physique de l'Incarnation et, plus encore l'inclusion de la nature humaine dans la personne du nouvel Adam, qui seule habiliterait celui-ci à mériter *de condigno* pour les membres de son corps. Ne serait-il pas dangereux de solidariser le thomisme avec deux points de doctrine aussi contestables et aussi contestés?)

Mais une analyse plus aiguë ne devrait-elle pas se demander si ce rôle revient à la souffrance en tant que telle, et si, en ayant l'air de la donner comme indispensablement requise, on ne s'achemine pas vers ces conceptions barbares où la justice divine est présentée comme cherchant dans les affres de la Passion l'objet d'on ne sait quelles farouches complaisances? Le P. Hugon est resté sur les grandes lignes de la doctrine commune sans élucider ces problèmes délicats.

En tout cas, il se rend bien compte qu'avec ces notions tout l'essentiel du mystère est épuisé; le reste en découle par voie de conséquence. « De même que dans la chute l'offense vient en premier lieu et engendre tout le reste, ainsi dans la Rédemption ce qui est primordial, c'est la réparation de l'injure divine moyennant une satisfaction et un sacrifice d'une valeur infinie offerts par l'Homme-Dieu qui se substitue à nous. Ces notions de satisfaction, de sacrifice, de substitution, une fois mises en lumière, on voit aussitôt les heureux effets qui résultent pour l'humanité : Dieu apaisé pardonne, délivre l'homme de son multiple esclavage et le réintègre dans les privilèges de l'état d'innocence » (p. 176). C'est en ce sens que le R. P. Hugon expose dans les pages qui suivent les notions traditionnelles de rançon et de mérite. Un dernier chapitre paraphrase « les titres de Rédempteur ».

On ne peut que remercier le P. Hugon d'avoir rendu accessible à tous, dans un livre de lecture facile, la théologie de la Rédemption trop souvent confinée dans des manuels arides ou délayée dans des publications oratoires de médiocre valeur. Son ouvrage est un bon exposé de la doctrine courante : il sera utile comme tel aux prêtres du ministère ainsi qu'aux personnes pieuses dans le monde, auxquelles son auteur déclare l'avoir destiné.

Quant aux « professionnels » de la théologie, auxquels il ne s'est pas interdit de penser, peut-être regretteront-ils qu'il ne soit pas dominé par une conception plus ferme. La faute en est à la méthode empirique suivie par l'auteur.

Pour comprendre pleinement la Rédemption, dit-il (p. 212), il faut considérer successivement ses divers aspects : la *satisfaction,* qui rétablit l'ordre en offrant à Dieu une réparation égale à l'offense; le *sacrifice,* qui apaise Dieu et nous rend son amitié; la *délivrance* et le rachat, qui supposent la satisfaction et le sacrifice; la *restauration* qui implique le mérite.

C'est toujours la quadruple division de saint Thomas (8), et peut-être faudrait-il ne pas trop s'en dissimuler le caractère artificiel : si ces notions n'expriment que les « divers aspects » d'une même réalité, n'y aurait-il pas avantage à l'embrasser dans une synthèse plus simple? [Le P. Hugon laisse à d'autres ce soin (9).]

P. S. — Cet ouvrage est une sixième édition (10) dont peu de mots suffisent à caractériser les éléments neufs (11) qui ne sont ni très nombreux ni très substantiels.

Elle n'offre de nouveau par rapport à la primitive qu'un chapitre final intitulé « Défense et récapitulation » de la doctrine exposée précédemment (12). Un regrettable *lapsus* typographique y rend inintelligibles les premières lignes de la préface (p. V). Nul doute que l'éditeur ne veuille se faire un devoir de rétablir le texte correct des éditions antérieures. Sinon que penser de cette étrange bibliothèque où le titre de certains ouvrages (13) n'est plus accompagné du nom de son auteur?

II. — [Presque simultanément], une entreprise analogue tentait M. Laminne, professeur à l'Université de Louvain (14). C'est dire que l'œuvre est surtout destinée au grand public. Mais l'auteur a voulu l'écrire aussi « de manière qu'elle intéresse les théologiens » (p. 5). Ils y trouveront à tout le moins ce premier intérêt, que l'ouvrage, venu quelques mois après celui du R. P. Hugon, signifie le plus louable effort pour combler une lacune de notre littérature catholique, laquelle, en dehors des manuels, ne nous offrait jusqu'à présent à peu près rien sur la matière.

Non pas que M. Laminne se préoccupe de renouveler son sujet par beaucoup de vues originales : son but de vulgarisation théologique suffisait à le lui interdire. Mais il fournit surtout un bon exposé

8. [Sauf que le P. Hugon croit devoir modifier l'ordre suivi par la *Somme*. Ce qui suffirait à prouver combien ici et là cette analyse est de caractère approximatif.]

9. *Rev. du clergé fr.*, t. LXVIII, 1911, pp. 588-591.

10. Ed. HUGON, *Le mystère de la Rédemption*, in-16, de VI-302 pages, Paris, Téqui, 1927.

11. *Rev. des sc. relig.*, t. XI, 1931, p. 190.

12. [Sous ce titre l'auteur dit un mot, toujours irénique et d'intention conciliante, sur les questions débattues depuis 1910. Pourquoi faut-il qu'il y aggrave sa première distraction en essayant une apologie de la malencontreuse expression *substitutio vicaria?*]

13. [Savoir notre *Essai d'étude historique*, devenu anonyme par suite d'un accident rédactionnel qu'il n'y a pas lieu de supposer volontaire, puisque ce livre reste, non seulement un « important travail pour ce qui concerne l'histoire du dogme », mais l'un de ceux qui « sont venus enrichir la théologie de la Rédemption », et qui « serviront désormais à constituer la véritable synthèse doctrinale ».]

14. Jacques LAMINNE, *La Rédemption*, étude dogmatique, in-8° de 249 pages, Bruxelles, librairie de l'*Action catholique*, et Paris, Gabalda, 1911.

de la doctrine courante, dont son ouvrage permet une fois encore d'apprécier les qualités et les défauts.

Après avoir résumé l'enseignement de l'Ecriture et de la Tradition sur ce mystère, il arrive à la question capitale qui est d'en dégager le sens. Dans cette exposition théologique, tout comme le P. Hugon, il suit, non seulement la doctrine, mais le cadre de la *Somme théologique*. « Pour le faire avec ordre, dit-il, nous adopterons les distinctions qu'établit saint Thomas d'Aquin en tâchant de les préciser. Il y a d'abord quelque chose de commun à tout acte de vertu et que nous pouvons envisager dans les œuvres du Christ : c'est leur caractère méritoire. Ensuite ce mérite peut être considéré d'une manière plus restreinte comme étant en rapport avec la rémission des péchés : c'est la satisfaction. La Passion du Christ peut être encore considérée comme ayant une relation particulière avec le pardon des fautes, à cause de son caractère pénal : c'est l'expiation. Enfin la révélation nous apprend que la mort du Christ fut un sacrifice offert à Dieu » (p. 84). Et la suite de l'ouvrage est, en effet, consacrée au développement successif de ces quatre thèmes.

On pourrait peut-être chercher chicane à l'auteur sur l'idée d'expiation à laquelle le docteur Angélique est loin de donner ce relief : aussi bien faut-il que M. Laminne rattache ce concept, par une exégèse subtile qui lui est personnelle et qui a chance de le demeurer, à la métaphore biblique de rachat (15). Ce détail mis à part, il est certain que l'auteur suit l'un après l'autre les articles de saint Thomas. Mais puisqu'il s'agit d' « ordre », n'est-on pas en droit d'attendre des idées claires, bien distinctes entre elles et enchaînées dans un rang logique? Or, cette quadruple division répond-elle à une distinction véritable des choses? Dans ce cas faudrait-il lui donner un axe central qui n'apparaît pas au premier abord, et le développement qui suit n'est pas fait pour dissiper cette première confusion.

En effet, l'auteur traite du mérite, puis de la satisfaction du Christ; chaque fois, il expose les conditions de leur existence et le principe de leur valeur. Mais voici que, au cours de son exposé, il

---

15. Voici un spécimen de cette dialectique appliquée au texte scripturaire. « La formule de l'Evangile : *donner son âme comme rançon* semble devoir s'interpréter comme attribuant à la mort du Christ un caractère expiatoire, pénal. Les captifs dont il s'agit de payer la rançon sont les pécheurs; leur captivité consiste en ce qu'ils sont astreints à supporter le châtiment de leurs fautes. Comment, en donnant sa vie, en mourant, paiera-t-on la rançon du pécheur, si ce n'est par la substitution d'une peine à une autre? » (pp. 138-139). Trois propositions que l'auteur donne comme autant d'axiomes et qui sont, au contraire, la thèse à démontrer : on concevrait difficilement une plus parfaite pétition de principe.

est amené à dire : « La satisfaction est une espèce de mérite; donner satisfaction pour une chose, c'est en *mériter* le pardon » (pp. 124-133). Serait-ce donc que satisfaction et mérite sont deux aspects du même objet? Dès lors, en les séparant comme des quantités distinctes, on ne se meut plus que dans des catégories verbales et on oublie le principal qui serait d'éclairer le fond qu'elles expriment. A quoi bon disserter sur la satisfaction et le mérite, si l'on ne définit clairement la réalité que ces termes représentent, si l'on ne se préoccupe de dégager ce qui, dans la vie et dans la mort du Christ, en motive l'application?

L'auteur est plus précis au sujet de l'expiation pénale, encore qu'il n'y ait pas, dit-il, « au sujet de ce caractère de la Rédemption comme distinct de son caractère méritoire et satisfactoire, de définition expresse de l'Eglise » (p. 138). Il montre donc comment les souffrances de la Passion sont la peine expiatoire de nos péchés, et il semble bien que pour l'auteur il faille chercher dans cette substitution pénale le sens ultime du mystère. « La substitution du Christ à la place des pécheurs ne consiste pas en ce que Dieu punit le Christ pour des fautes qu'il n'a pas commises (16), mais en ce qu'il pardonne aux pécheurs *à condition* que le Christ supporte dans sa chair certaines conséquences du péché (p. 157). »

Il faut cependant aller plus loin, puisque « toute action méritoire, toute souffrance du Christ aurait pu être acceptée par Dieu en échange du salut des hommes ». On sent que M. Laminne a souci pour cette fois de creuser par delà les apparences et il répond : « Sans doute d'autres raisons que la nécessité d'une satisfaction suffisante ont justifié la mesure de douleurs que le Christ a endurées (p. 160). » Ces « autres raisons », l'auteur les insinue plus haut. « Sa mort n'est-elle pas une manifestation impressionnante de la justice de Dieu qui poursuit le péché?... On le tiendra quitte (le pécheur) de subir personnellement la peine qu'il avait méritée... Cependant, afin que, malgré le pardon, le péché se manifeste comme un désordre et une cause de souffrance, ce que la justice de Dieu exige pour que les hommes soient détournés du péché, Jésus-Christ a voulu que les douleurs, conséquence du péché, n'épargnent pas sa divine personne (pp. 145-146). »

Ce n'est pas le moment de critiquer cette explication, qui rappelle

---

16. Cependant l'auteur veut conserver et il emploie de fait, à plusieurs reprises le terme de châtiment : la théologie catholique n'adopte pas cette expression qui rappelle trop les outrances des protestants, dont M. Laminne tient d'ailleurs à se bien séparer (pp. 139 et 160).

à s'y méprendre la théorie du châtiment exemplaire mise en cours par Grotius (17). Il vaut mieux féliciter M. Laminne d'avoir bien vu le problème que pose au théologien réfléchi le fait des souffrances du Sauveur; mais il faut aussi constater que la solution qu'il propose n'interdit pas d'en chercher une autre.

Enfin l'auteur applique à la Rédemption le concept de sacrifice, et il entend bien par là dépasser, comme il dit, les notions de satisfaction et d'expiation déjà étudiées (p. 214). L'intention est excellente; mais on demeure perplexe lorsque son dernier mot se réduit à la simple paraphrase d'une métaphore : « Comme dans l'holocauste le feu envoyait vers le ciel la fumée des victimes, ainsi *le feu de l'amour* qui embrasait le cœur du Christ lui a inspiré la volonté de se livrer à la mort et a fait monter vers le trône de Dieu l'offrande qu'il faisait de lui-même pour le salut des hommes (p. 216). »

Au bout de ces analyses, quel qu'en soit le mérite et même s'il était vrai qu'ils suivissent toujours la lettre de saint Thomas, quelqu'un de ces théologiens auxquels s'est adressé M. Laminne ne sentira-t-il pas plus que jamais le besoin de la synthèse? [Elle reste encore à réaliser (18).]

II. — Type synthétique.

Au lieu de cette exposition fragmentée d'après les catégories tout extrinsèques de satisfaction, de sacrifice ou autres — dont, par surcroît, la définition est loin d'être acquise — qui entraîne force répétitions et non moins de lacunes, ne serait-il pas préférable de prendre comme centre la donnée constitutive de la Rédemption — savoir l'efficience objective de la mort du Christ en vue de notre réconciliation avec Dieu — pour en ordonner ensuite la présentation autour des questions que ce dogme soulève et des solutions qu'il fournit ? Peut-être la construction y gagnerait-elle à la fois plus de consistance logique et de simplicité.

De cette méthode plus rationnelle, notre *Etude théologique* (1914; 3me et 4me éditions 1931) eut l'intention de s'inspirer, en subordon-

---

17. M. Laminne complète la théorie en invoquant la substitution qu'il pousse jusqu'à l'identification. « Les souffrances du Christ, dit-il, furent un châtiment infligé à tout le genre humain. Jésus-Christ n'est-il pas notre chef? » (p. 142). Ailleurs, il expliquait, en effet, « que cette nature humaine acquiert » par son union hypostatique avec une Personne divine un *caractère d'universalité* » (p. 87). Il est douteux que les théologiens veuillent adopter, soit le principe, soit les conséquences.

18. *Rev. du clergé fr.*, t. LXIX, 1912, pp. 559-563.

nant les « éléments formels » du mystère à ses « éléments réels ». Tout l'essentiel, dès lors, se concentre autour de la notion du péché, dont découle celle des moyens requis pour en obtenir la rémission. Ce qui amène logiquement, suivant qu'on envisage plutôt le *reatus poenae* ou le *reatus culpae*, à mettre l'accent, dans l'unité vivante de l'œuvre du Christ, sur la souffrance expiatoire qu'elle implique ou sur l'acte moral et religieux de réparation qui lui est inhérent. Dans le premier cas, ce sont les exigences de la justice de Dieu qui sont appelées à devenir l'axe de la théologie de la Rédemption; dans le second, les droits de son honneur et de son indéfectible sainteté. Le pourquoi de l'économie divine à ses diverses étapes se déroule ensuite de la façon la plus normale, dans la ligne du comment (19).

Il faut croire que cette nouvelle orientation offrait quelques avantages, pour ne pas dire qu'elle répondait à un besoin. On la retrouve, en effet, chez les auteurs plus récents qui, sans renoncer à être des théologiens, ont, à leur tour, assumé la tâche d'atteindre le grand public.

Tous les théologiens qui aiment à suivre ces indices fugitifs par où se dénoncent parfois les grands mouvements d'idées, ceux-là surtout qui avaient présentes à l'esprit certaines controverses de la veille ou de l'avant-veille ne purent pas ne pas remarquer le long article que publiait dans les *Recherches de science religieuse* (n^{os} de mai et d'octobre 1923) M. Richard, professeur du Grand Séminaire de Lyon, sous ce titre qui était un programme : *La Rédemption mystère d'amour*. Ce beau travail, tout débordant de la meilleure sève doctrinale et mystique, désignait son auteur pour donner à cette « œuvre bienfaisante de haute vulgarisation dogmatique », ainsi qu'on l'appelait naguère, qu'est la *Bibliothèque catholique des sciences religieuses*, le volume attendu sur la Rédemption (20).

---

19. A cet ouvrage et à la synthèse qu'il établit, un arbitre chez lequel la sympathie ne va pas sans une légitime sévérité a bien voulu rendre l'hommage suivant qu'on nous permettra de rapporter ici : « L'auteur, qui a eu du mérite à l'écrire, a eu la satisfaction de voir certaines positions alors un peu audacieuses et qui, à ce titre, avaient soulevé quelques critiques, adoptées en tout ou en partie et peut se féliciter d'avoir, par son effort persévérant, amené les théologiens à examiner de plus près certaines formules et à s'efforcer de saisir plus étroitement la réalité qu'elles interprètent, pour insister, plus encore que par le passé, sur l'œuvre d'amour que représente la Rédemption de la part du Père et du Fils et l'aspect moral plus important encore que l'aspect juridique, le plus souvent mis en lumière ». F. CAVALLERA, dans *Bull. de litt. eccl.*, 1935, pp. 83-84.

Dans l'intervalle, certains auteurs spirituels ne craignaient pas d'y puiser l'édification de leurs lecteurs. Ainsi E. ROUPAIN, S. J., *Sur les pas de Jésus*, 5e série, Paris, 1934, pp. 212-216, qui en adopte et cite largement l'exposé relatif à la doctrine de la satisfaction et au rôle de l'expiation générale.

20. L. RICHARD, P. S. S., *Le dogme de la Rédemption*, in-16 de 234 pages, Paris, Blaud et Gay, 1932.

Pour diverses raisons, cette doctrine est tout à la fois des plus importantes, des plus complexes et, par endroits, des plus délicates. Avec un exposé méthodique, clair et complet, on trouvera dans le récent ouvrage le fruit mûr des lointaines et profondes réflexions, qui assurent à la pensée non moins qu'à la forme une plénitude, une chaleur, une distinction et un relief grâce auxquels les thèmes les plus classiques sont ici littéralement renouvelés.

Une première partie expose « l'enseignement de l'Ecriture et de la tradition ». Les données de l'Evangile, de saint Paul et de saint Jean y sont résumées en formules particulièrement nerveuses et remises dans l'ensemble doctrinal dont le cadre les entoure et les soutient, avec un souci très aigu de marquer les traits distinctifs de chaque témoin. Pour la période patristique, il ne pouvait être question, sous un format aussi restreint, que d'une esquisse. Autant qu'il soit possible « dans un livre élémentaire » (p. 10), M. Richard s'y applique « à dégager les plus grands courants doctrinaux et l'enseignement des docteurs les plus marquants, comme saint Irénée, saint Augustin, saint Anselme, saint Thomas ». Ce qu'on ne fait pas d'ordinaire, il jette même un rapide coup d'œil sur les principales variétés du protestantisme, dont il apprécie très équitablement les résultats. On trouvera dans ses paroles la substance bien digérée des travaux plus étendus que cette enquête a provoqués chez nous depuis quelque temps.

Mais, en bonne méthode, la théologie positive ne doit que précéder la théologie systématique et lui préparer les voies. Il y a peu d'expositions sans doute qui méritent le titre de « Synthèse doctrinale » autant que la deuxième partie de ce petit traité. Car l'auteur y prend la doctrine catholique dans sa plus grande extension et se préoccupe de l'intégrer par les sommets dans l'économie générale du surnaturel, en dégageant les liens mêmes qui unissent entre elles l'Incarnation et la Rédemption proprement dite, la mort rédemptrice et la résurrection du Sauveur.

Il suffit de voir avec quel amour, dans son aperçu de la pensée patristique, M. Richard développe la conception grecque de notre divinisation par l'avènement du Verbe dans la chair (pp. 82-92) et surtout comment il juge, de ce chef, la doctrine anselmienne (p. 114) ou la « théologie moderne » (p. 148) avec une sévérité que tous ses lecteurs ne partageront peut-être pas, pour comprendre que toute cette haute spéculation est toujours vivante et féconde à ses yeux. De fait, on la retrouve assimilée et traduite en langue moderne dans le chapitre aux larges horizons qu'il consacre à « l'Incarnation ré-

demptrice » (pp. 179-188), où le Christ apparaît comme « l'homme qui porte en lui toute l'humanité » (p. 180) pour rétablir en elle le courant de la vie divine en la faisant participer à sa propre vie.

D'aucuns, à cet égard, eurent parfois le mysticisme agressif. Ainsi peut-on lire en un mémoire posthume du P. Rousselot, que des mains pieuses ont voulu retirer de ses cartons : « Il est regrettable que certains historiens catholiques du dogme aient pris quelque chose des préjugés hérétiques touchant cette belle vérité religieuse [de la déification] et parlent avec un dédain fort déplacé d'une « spéculation mystique » qu'ils mettent vainement en antithèse avec le réalisme rédempteur. » Saint Thomas aurait dit d'eux : *propriam vocem ignorant* (21). Aucune indication n'est fournie sur le nom de ces coupables, ni aucun spécimen de ce « dédain » prétendu. Jusqu'à nouvel ordre, il sera donc permis de croire que discerner des tendances n'équivaut pas à les opposer et que « spéculation mystique » n'est pas précisément une formule de mépris. Ce qui serait non moins « regrettable », en tout cas, c'est que d'éminents théologiens aient l'air d'oublier qu'il existe un dogme de la Rédemption et renoncent à distinguer, dans les courants traditionnels, ce qui l'énonce ou le prépare de ce qui peut s'y ajouter à titre de complément. En quoi d'ailleurs on se gardera bien d'insinuer qu'ils obéissent à « des préjugés hérétiques », mais [non sans déplorer] que certaines préférences d'école les empêchent de réaliser l'état exact de la question (22).

Ces excès de langage ne sont pas dans la manière de M. Richard. S'il estime, lui aussi, devoir se séparer de « plusieurs historiens catholiques » (p. 92), qui, dans l'ensemble de la tradition chrétienne, tiendraient pour « un accessoire de la doctrine de la Rédemption » ces vues sur l'Incarnation divinisatrice, il s'empresse de rétablir l'équilibre quand il ajoute avec eux (p. 93) que les mêmes Pères ne manquent pas de donner « à la mort du Sauveur dans l'économie du salut la place centrale » qui lui revient. Aussi, dans les cadres de

---

21. P. Rousselot, « La grâce d'après saint Jean et saint Paul », dans *Recherches de science religieuse*, t. XVIII. 1928 (*Mélanges Grandmaison*), p. 90.

22. Au lieu de livrer telles quelles au public les notes qui ne lui étaient pas destinées les éditeurs n'auraient-ils pas dû avoir le bon goût d'en effacer une pointe polémique d'autant plus injuste qu'elle s'exprime en termes plus excessifs et que rien ne l'appelait? Surtout quand elle s'aggrave d'une aussi manifeste *ignoratio elenchi*, dont la portée n'est pas loin d'atteindre le contresens.

Par cette délicatesse, ils eussent mieux servi la mémoire de l'auteur qu'en respectant le premier jet d'un manuscrit dont ils ne laissent pas de reconnaître (*ibid.*, p. 87) l'état « fragmentaire et inachevé ».

sa propre synthèse, l'œuvre satisfactoire et méritoire du Christ pour nos péchés s'inscrit-elle en son rang normal (23). Peut-être néanmoins serait-il opportum qu'elle fût mise davantage en relief pour ne pas risquer de disparaître un peu, au regard du lecteur inattentif, dans les perspectives élargies du tableau qui l'enveloppe de toutes parts.

A cette inspiration théologique de haute allure, ce petit livre joint un caractère éminemment religieux, où l'on sent vivre « l'âme tout entière » de son auteur. Et dans une œuvre destinée à franchir le cercle des professionnels, cette part faite au cœur n'est-elle pas un mérite nouveau (24) ?

---

23. « Certains excès » de la prédication catholique sur ce point sont, du reste, par lui discrètement signalés (p. 146) et l'on ne manquera pas de noter avec quelle finesse est analysée (pp. 210-211) l' « œuvre de justice » inhérente à notre Rédemption.

24. *Rev. des sc. rel.* t. XIII, 1933, pp. 112-114.

CHAPITRE IV

EXPOSITION DOCTRINALE

II. Théologie catholique : Œuvres d'école

Malgré tout c'est par les publications destinées à l'enseignement — au sens le plus large du mot — que la tradition catholique s'affirme et se maintient. Non pas que les exigences de leur fin commune y assurent toujours une stricte uniformité : il faut évidemment faire entrer en compte la marge d'équation personnelle qui tient à l'individualité plus ou moins saillante des auteurs. Mais on peut être sûr, en raison de leur caractère, que les mouvements qui risqueraient de s'y produire sont ici plus sévèrement contrôlés que nulle part ailleurs et, partant, d'autant plus significatifs.

C'est dire que les articles didactiques destinés aux grandes encyclopédies religieuses, et, plus encore, les manuels en cours ou nouvellement parus, s'ils n'interdisent pas tout exercice de la critique, constituent des sources précieuses non moins que faciles d'information, à mesure surtout qu'ils sont ou semblent faits, en raison des circonstances, pour acquérir un plus vaste rayonnement. Déjà, sur le plan qui nous occupe, les *Leçons* de M. Labauche ou, quand on prend garde aux états successifs par où elle est passée, la *Synopsis* de M. Tanquerey ont une valeur documentaire qui les recommande à l'observation. A plus forte raison faut-il en dire autant d'ouvrages spéciaux que leur étendue non moins que leur provenance élève à un niveau supérieur d'importance et de crédit.

I. — Deux témoins contemporains : Tendances respectives.

I. Soit directement, soit dans ses rapports avec le traité de l'Incarnation dont il est inséparable, il se trouve que le sujet de la Rédemption fut abordé chez nous, à quelques années d'intervalle, par deux théologiens de la Compagnie de Jésus, le P. d'Alès et le P. Galtier,

l'un et l'autre également considérables au double titre de leur situation et de leurs travaux antérieurs. Témoins privilégiés, s'il en fut, pour vérifier *in concreto* l'état de la pensée catholique la plus autorisée. Il n'est pas jusqu'à la chronologie de leurs dépositions qui n'ait la valeur d'un document.

II. — Pour définir son but et sa méthode, le P. Galtier déclare au début de son traité (1) : *Speciali cura sensus et modus inquiritur quo primaria illa mysteria sint revelata atque per Ecclesiam nobis tradita* (pp. VI-VII). En effet, observe-t-il, si saint Thomas pouvait se plaindre de ne savoir où recueillir les arguments de ses adversaires, il n'en est plus de même aujourd'hui. « Celui-là seul pourrait souffrir de cette ignorance qui ne voudrait pas entendre. On trouve partout les livres et les écoles qui apprennent comme autant de certitudes, non seulement aux érudits, mais aux maîtres de nos enfants et aux élèves de nos collèges, les prétendues conclusions de l'histoire des dogmes sur l'élaboration progressive dans l'Eglise du mystère de l'Incarnation. »

Ce danger impose un devoir : celui d'ouvrir l'enseignement théologique aux problèmes de la théologie positive. Il ne faut, d'ailleurs, pas négliger pour autant ceux de la théologie scolastique. Saint Thomas reste ici le maître par excellence. Il est vrai que « la doctrine sacrée, que les Pères présentent encore simplement, telle qu'elle coulait du courant ecclésiastique traditionnel, se trouve chez lui mêlée à des raisons et opinions dont la valeur reste purement humaine et dont la vérité n'est parfois que probable. Mais il nous apprend lui-même à ne pas prendre pour théologiques les arguments tirés de la philosophie, de telle sorte qu'il reste le guide et le modèle de tous ceux qui s'appliquent à discerner les simples opinions des conclusions qui ont avec le dogme un lien réel ».

Des principes ainsi posés tout l'ouvrage est ensuite l'application. Le fond et l'ordonnance générale en restent classiques : ce qui permet au lecteur de s'y retrouver aisément. Mais, dans le cadre de ces thèses en caractères saillants et de ces arguments dûment numérotés, se développe une exposition solide, que l'on sent éprouvée au creuset d'un long enseignement et où l'auteur prend position d'une manière très réfléchie sur les questions si diverses, y compris les plus actuelles, que soulèvent ces importants sujets et tout d'abord au traité de l'Incarnation.

---

1. P. GALTIER, S. J., *De Incarnatione ac Redemptione*, in-8° de VIII-506 pages, Paris, Beauchesne, 1926.

Dans son traité de la Rédemption, l'auteur témoigne d'une semblable ouverture sur les problèmes actuellement posés, autour de ce dogme, et manifeste peut-être mieux encore sa volonté d'en mettre au point la solution. Après quelques pages consacrées à la démonstration dogmatique du fait initial, il s'étend de préférence sur la manière de l'expliquer au regard de la théologie et de la foi.

Un premier coup d'œil y fait apercevoir une notable simplification des thèmes usuels. Des quatre catégories que saint Thomas d'Aquin applique à ce mystère, le P. Galtier laisse tomber immédiatement le *per modum redemptionis* (p. 375). Encore les trois autres arrivent-elles à s'identifier. Car l'idée de mérite se ramène à un aspect de la satisfaction (p. 381) et tout pareillement celle de sacrifice (pp. 387, 436, 445-446); de telle sorte que c'est pratiquement autour de la satisfaction que tourne tout son aspect. Se trouvera-t-il encore des polémistes (2) pour se choquer de cette synthèse et parler, à ce propos, de coup d'Etat?

Il importe d'autant plus de bien définir ce concept capital...

Pour son compte, l'auteur n'écarte pas seulement le vieux système luthérien, qui comporte la punition ou même la réprobation du Christ, mais tout autant l'*explicatio quae dicitur expiationis proprie et simpliciter poenalis* (p. 399), où le rôle prépondérant est attribué aux souffrances du Rédempteur. Il reconnaît que des exagérations ont été commises à ce sujet par des prédicateurs mal inspirés (*ibid*, note 3) et que cette manière de faire intervenir la vindicte divine sur le Christ devenu victime de nos fautes *sapit potius praedictam protestanticam theoriam* (p. 400, note 3). Ceux qui n'ont pas oublié certaines controverses d'hier ne manqueront pas de lire en ces lignes sereines un verdict de clôture et chacun pourra voir à laquelle des deux parties le jugement du P. Galtier donne raison (3). En attendant, les humbles protagonistes de la première heure, qui risquèrent le

---

2. Cf. *Etudes*, t. CXXXV, 1913, p. 170.

3. On peut consulter là-dessus M. VILLER, S. J., dans *Rev. d'histoire eccl.*, t. XXIII, 1927, p. 186 : « La notion de satisfaction, déduite de la tradition (par le P. Galtier), se rattache manifestement à celle que M. Rivière s'est appliqué à dégager dans ses belles études sur la rédemption. » Et encore Bl. ROMEYER, S. J., dans *Etudes*, t. CXC, 1927, pp. 301-302 : « Comme l'abbé J. Rivière et le P. d'Alès, le P. Galtier insiste sur le caractère de spontanéité amoureuse qui constitue formellement l'œuvre satisfactoire de Jésus-Christ. L'abbé J. Rivière a eu raison de s'élever contre des expressions, plus ou moins teintées de jansénisme (?), sorties parfois de la plume même d'un Bossuet ou d'un Bourdaloue. Le P. Galtier proteste à son tour contre ces exagérations. »

On nous excusera de reproduire *in extenso* le propre texte de ces appréciations dont nous avions tout d'abord indiqué seulement la référence. Toute question de personne mise à part, ne sont-elles pas des documents et qui ont leur prix?

reproche de modernisme pour avoir rappelé ces évidences, se trouvent aujourd'hui suffisamment vengés.

Ces conceptions erronées étant exclues, l'auteur se livre à une analyse très personnelle de la satisfaction, où il découvre un élément matériel qui est la *perpessio alicuius mali* (p. 397) et un élément « formel » qui réside dans la volonté du sujet d'où vient toute la valeur de ses souffrances. Il y aurait sans doute à mieux préciser que ces deux éléments ne sont nécessaires que dans le plan de fait suivi par la Providence, tandis que le second aurait pu suffire en droit et doit, par conséquent, rester à nos yeux le principal.

A tous ces titres, le traité du P. Galtier est de ceux qui s'imposent à l'attention des étudiants et des maîtres. Plus qu'un manuel, c'est une œuvre, et de celles qui, en marquant les progrès accomplis dans notre enseignement théologique, sont les mieux faites pour les y maintenir (4).

III. — Trois parties se distribuent la matière du volume consacré par le P. d'Alès au même sujet (5), que l'auteur intitule respectivement : *Christus Deus et homo*, *Christus Deus homo*, *Cur Deus homo*. C'est dire qu'avec le *De Verbo incarnato*, que promet le titre, on y trouve aussi le *De Verbo Redemptore*. Un bref appendice y traite enfin *De Virgine Deipara*.

Généralement, l'attention des recenseurs s'est plutôt portée vers les deux premières, pour louer l'érudition et la doctrine qui président à ce nouveau traité de l'Incarnation. Nul doute qu'à leurs yeux la dernière ne mérite aussi les mêmes éloges. Ce ne sera pas y contredire que de noter ici un petit nombre de points où quelques *desiderata* semblent pourtant de mise au regard de cette acribie qui convient à un manuel.

Bien que fortement attaché aux traditions de l'Ecole, le P. d'Alès ne recule pas devant certains néologismes. Tous ne sont peut-être pas également heureux. C'est ainsi que, pour qualifier la doctrine catholique, il parle de *Redemptio moralis* (p. 279), sans prévenir que ce terme est consacré par l'histoire, et par là-même compromis, pour désigner la doctrine socinienne de la Rédemption par l'exemple. La justification qui suit ne laisse pas d'éveiller quelques scrupules par l'identification qu'elle établit, et qu'on retrouve ailleurs (p. 309), entre l'ordre « juridique » et l'ordre « moral ».

---

4. *Rev. des sc. relig.*, t. VII, 1927, pp. 727-730.

5. Adhémar D'ALÈS, sacrae theologiae lector, *De Verbo incarnato*, in-8° de XV-489 pages, Paris, Beauchesne, 1930.

De ce chef, telles expressions de l'auteur pourraient bien appeler un supplément de garanties. Chacun sait, par exemple, combien la notion de « justice vindicative » est familière à l'orthodoxie protestante : avant de l'appliquer à la sotériologie de saint Paul (p. 299) et au mystère même de la Rédemption (p. 326), la mention de ses témoins catholiques, s'il en est, serait-elle de trop? A propos de la place faite au démon par Origène et trois ou quatre Pères anciens, le P. d'Alès parle volontiers de « mythologie » (pp. 334-336) : lui serait-il indifférent de paraître en cela d'accord, sans le vouloir, avec les Chr. Baur, les Alb. Réville et les Aug. Sabatier, dont naguère encore le pasteur Henri Monnier (*Essai sur la Rédemption*, pp. 117-118) reprenait à son compte le langage agressif?

Quelques inexactitudes historiques font tache çà et là dans le dossier. De la *muscipula diaboli* à laquelle saint Augustin compare la croix du Sauveur (6), le P. d'Alès rapproche (p. 338) la *tendicula crucis* du sermon 181, sans voir ou dire que celle-ci est une découverte — et une bévue — d' « Hippolyte Gallerand ». Les travaux de B. Geyer, dont les conclusions sont adoptées par le R. P. de Ghellinck (7), ne permettent plus de compter Raoul Ardent *inter aequales Anselmi* (p. 321). C'est Nicolas d'Amiens, et non plus Alain de Lille (p. 324), qui est tenu pour l'auteur du *De articulis fidei*. On ne peut pas faire passer Roscelin pour un adversaire de la *satisfactio anselmiana* (p. 322), par le fait qu'il en conteste le caractère de stricte nécessité, que l'Ecole ne devait pas davantage maintenir, et le thème vague de « nihilisme théologique » (p. 323) ne convient guère à un système aussi bien déterminé que celui d'Abélard (8).

Au point de vue doctrinal, un théologien méticuleux aurait peut-être quelque objection contre le mot « de théorie » sous lequel le P. d'Alès désigne la *satisfactio vicaria* dans la thèse même (p. 303) qu'il consacre à l'établir (9), surtout quand il est question plus loin de la *theoria anselmiana* (p. 321) ou encore (p. 340; cf. p. 336), pour caractériser le vieux thème patristique de l'abus de pouvoir prêté

---

6. Une petite note de l'auteur sur la *muscipula* augustinienne (*Recherches de science relig.*, 1931, pp. 589-590) a le tort de survenir deux ans après l'article qui en traite *ex professo* dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. I, 1929, pp. 484-496.

7. *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, Paris, 1915, p. 40.

8. « Quaesitum est etiam, écrit le P. d'Alès (p. 373), nonne potuisset Deus contentus esse *obsequio quod Filius Patri praestat intra Trinitatem* et illud acceptare in satisfactionem. » Aucun nom de théologien n'est cité à l'appui de cette information. Ne serait-il pas utile au lecteur d'en connaître au moins quelqu'un?

9. Un chroniqueur de l'*Ami du clergé* a déjà fait cette observation dans le numéro du 5 mars 1931, p. 169.

au démon, de la *theoria iuridicopolitica Patrum*. L'auteur, au demeurant, ne tarde pas à préciser (p. 304) qu'il faut, dans la satisfaction, distinguer la « théorie » construite par l'Ecole et l'idée fondamentale, qui serait *non theoria sed doctrina communis*. Cette dernière note est-elle encore suffisante pour une formule consacrée par la magistère ordinaire de l'Eglise, comme d'autres le sont par son magistère solennel? Aussi bien le « mérite » du Christ est-il donné plus bas comme une thèse *de fide* (p. 380). On n'aperçoit pas le motif de cette supériorité par rapport à la « satisfaction ».

Entre ces deux notions également dogmatiques de mérite et de satisfaction y aurait-il une différence d'objet? Le P. d'Alès tient que celle-ci vise le *reatus culpae* et celle-là le *reatus poenae* (p. 379). Dissociation originale (10), mais qui n'est sans doute pas d'une telle évidence qu'il ne fût besoin de la justifier.

Comme tous les maîtres l'auteur met certainement la logique au premier rang de ses préoccupations. Dès lors, s'il est vrai que le dogme, au sens technique, s'entend *de re a Deo revelata ab Ecclesia authentice proposita fidelibus* (p. 280), comment concilier avec ce principe l'assertion émise quelques lignes plus haut : *Dogma Redemptionis... a Christo authentice promulgatum?*

Il est, à cet égard, des prémisses que l'exercice normal de la dialectique risquerait aisément de prolonger en perspectives imprévues. Quand, par exemple, on lit (p. 306) au sujet du démon : *Removenda quaevis cogitatio satisfactionis ei quasi ex iure persolutae*, on ne voit guère comment un argumentateur habile à la parade ne pourrait s'autoriser de cette proposition pour induire avec toutes les apparences de la rigueur qu'il serait loisible d'envisager une satisfaction à Satan, pourvu qu'elle ne s'impose pas *quasi ex iure*.

D'autres fois, c'est le rapprochement d'assertions voisines qui met inévitablement sur la voie de syllogismes tout au moins captieux. Tel celui esquissé dans l'interprétation de saint Paul. *Id sane significare nequit*, pose l'auteur au sujet du célèbre verset *II Cor.*, V, 21, *Christum reum peccati factum esse, ... bene vero suscepisse onus peccati et ut talem satisfecisse...* (p. 299). *Sed peccatum*, écrivait-il plus haut d'après *Rom.*, V, 12-14, *infert mortem animae praesentem et reatum mortis aeternae* (p. 297). D'où il semble qu'on puisse et doive réduire cette conséquence : *Ergo Christus suscepit*, etc... Il va de soi que l'auteur n'accepterait la conclusion que sous

10. Elle est, en particulier, étrangère à saint Thomas, dont l'auteur résume la doctrine à la page 325.

le bénéfice de maintes réserves (11). Mais il faut convenir que son texte se défend assez mal contre un lecteur qui aurait la tentation de la tirer (12).

En revanche, des précisions s'amorcent qu'on souhaiterait voir moins parcimonieusement développées. N'y aurait-il pas lieu de chercher le rapport de mutuelle importance qui doit exister entre la *causa materialis* et la *ratio formalis* reconnues (p. 304) dans l'œuvre du Rédempteur?

Ces remarques, bien entendu, n'enlèvent rien à ce traité de son intérêt comme expression nouvelle des positions bien connues de son auteur. Mais peut-être seront-elles capables de lui suggérer un certain nombre d'améliorations en vue des éditions suivantes que la confiance du public ne manquera certainement pas de lui imposer. Elles n'ont pas d'autre but (13).

II. — Deux témoins contemporains : Confrontation technique.

En traitant ainsi de la même matière, et dans le même cadre classique d'un manuel, comment nos deux auteurs n'auraient-ils pas entre eux de perpétuels points de contact? Il est donc assez naturel de comparer la manière dont des problèmes identiques y sont résolus. Nulle part cette confrontation ne saurait être plus instructive que sur le concept de satisfaction (14).

Non una, remarque le P. Galtier (p. 393), *nec adeo clara est apud omnes auctores notio satisfactionis* (15). Il est inévitable que cette diversité se retrouve et que cette insuffisance de clarté se fasse quelque peu sentir au moment d'appliquer ce concept à l'œuvre du Christ. Rien n'est plus facile que de s'en rendre compte en rapprochant, par exemple, ses propres positions de celles que prend, sur le même sujet, le P. d'Alès. En dehors de toute polémique, et l'on voudrait ici en écarter jusqu'à l'ombre, ces sortes de recherches ne sauraient

---

11. Cf. p. 321 : « Non est interpretanda [satisfactio] abiecte et materialiter ut quaedam satispassio. »

12. Dans le même ordre de suggestions, on lit ailleurs (p. 327) : « Negari nequit Deum effudisse in Innocentem *iram quam peccatores meruerant* ». Que de cette majeure on rapproche la mineure certaine: Or les pécheurs ont mérité la mort éternelle. Donc... M. d'Alès n'indique pas le moyen d'arrêter le jeu de cette déduction.

13. *Rev. des sc. relig.*, t. XIII, 1933, pp. 284-287.

14. *Sur la « satisfaction » du Christ*, dans *Bull. de litt. eccl.*, 1934, pp. 173-187.

15. Cf. L. Heinrichs, *Dei Genugtuungstheorie des hl. Anselmus von Canterbury*. Paderborn, 1909, p. 3, cité et commenté dans *Le dogme de la Rédemption*, étude théologique, p. 221.

être sans intérêt pour inviter — et peut-être aider — le théologien à mieux étreindre les données du cas.

I. — Questions dogmatiques : « Note » doctrinale de la satisfaction. — Une légère divergence apparaît déjà quand il s'agit de fixer au juste son autorité dans l'enseignement catholique à la thèse fondamentale qui affirme la satisfaction du Christ pour nous.

... *Non est de fide definita*, écrit le P. Galtier, mais du moins *fidei proxima*, et cela au double titre de la place qu'elle occupe, soit dans les sources de la révélation, soit *in praedicatione quotidiana magisterii ordinarii* (pp. 381-382). Pour le P. d'Alès, la *satisfactio vicaria* n'est d'abord (p. 303), qu'une *theoria singulariter apta* (16) et, quand il en vient, un peu plus loin (p. 304), à distinguer entre le fond doctrinal qu'elle exprime et les éléments spéculatifs qui s'y ajoutent pour l'interpréter, elle n'est encore, *secundum summam rem*, qu'une *doctrina communis*.

Les deux « notes » ne sont évidemment ni de même sens, ni de même poids. D'autant que le P. Galtier réserve précisément cette même qualification de *communis* (pp. 401 et 403) à certaine façon de concevoir la *satisfactio vicaria*, qui ne saurait, quelle qu'en soit l'importance, intéresser que la théologie. Ce qu'il y aurait de « commun » dans l'Eglise en la matière n'est, de toute évidence, pas situé sur le même plan.

Non pas, bien entendu, que le P. d'Alès ignore les matériaux fournis à cet égard par l'Ecriture et la tradition, ni les enseignements « plus ou moins implicites » du magistère (p. 329); mais, parce qu'il n'éprouve pas le besoin de dissocier avec la même rigueur que le P. Galtier le fait et la nature de la satisfaction, il ne leur accorde pas la même valeur. Entre les deux expertises, il y a au moins une différence de précision (17).

---

16. [*Theoria* qui devient d'ailleurs une *doctrina*, quand l'auteur en arrive (p. 331) au concile du Vatican.]

17. Tout aussi flottant se révèle F. Questiaux, « *Valor doctrinae satisfactionis vicariae* », dans *Collationes Namurcenses*, t. XXVII, 1933, pp. 435-450, qui donne équivalemment à la satisfaction du Sauveur les titres de *doctrina* ou de *theoria* (p. 438), pour lui attribuer, en fin de compte (p. 445), cette note incertaine :... *doctrinam communem vel potius catholicam*, autour de laquelle, en un éclectisme paradoxal, l'auteur unit au nom du P. d'Alès l'*Ami du clergé* qui le rectifie (5 mars 1931, p. 169).

Par contre, sur le « mérite » du Rédempteur règne un parfait accord. La thèse affirmative est *de fide catholica* chez le P. Galtier (p. 378), *de fide* tout court chez le P. d'Alès (p. 380). Il semble difficile d'admettre que la « satisfaction » du Christ se présente dans d'autres conditions.

II — QUESTIONS DOGMATIQUES : SATISFACTION ET EXPIATION. — Il est plus intéressant de chercher à saisir la signification exacte d'un terme qui ne peut pas, en tout hypothèse, ne pas être retenu comme régulateur (18). Car il ne s'agit de rien d'autre, en somme, que de réaliser *in concreto* la manière d'entendre le mystère même de la Rédemption. En présence d'un tel enjeu, les moindres indications ont leur prix.

Rien qu'à la forme extérieure de leurs développements respectifs, on devine, entre nos deux auteurs, une différence notable de méthode. Chez le P. Galtier, une fois démontré le *factum satisfactionis Christi* (pp. 380-392), la *natura* en est étudiée dans un paragraphe distinct, et qui devient beaucoup plus étendu que le précédent (pp. 392-413). Avec le P. d'Alès, au contraire, c'est au cours d'une thèse unique, éclairée de brefs « prolégomènes », sur la *theoria satisfactionis vicariae* (pp. 303-331), que surviennent quelques pages rapides (pp. 326-329) sur le sens à lui donner. Et l'on peut aisément prévoir que l'acribie de la réponse est à l'aune de son relief. Contraste éminemment révélateur : il n'en faut pas plus pour établir qu'une question se pose pour le premier qui existe à peine pour le second.

Mais ce qui importe assurément le plus, ce sont les solutions. Le point délicat est ici d'harmoniser en une théologie cohérente les divers aspects sous lesquels se présente à nous la mort du Christ, tout spécialement la souffrance qui lui donne un rôle expiatoire et les sentiments intimes qui en font un acte réparateur. Il ne s'agit évidemment pas de sacrifier l'un ou l'autre de ces concepts, mais bien, dès là qu'ils sont garantis par la foi, d'en combiner le jeu et déterminer la proportion.

Au premier abord, une même formule d'école a l'air de rallier ici les deux théologiens, puisqu'ils s'entendent pour faire intervenir à ce propos les catégories du « matériel » et du « formel ». Cette impression, néanmoins, ne tarde pas à s'obscurcir un peu quand on prend garde que, chez le P. Galtier, ces mots désignent les deux éléments constitutifs qu'il reconnaît dans la satisfaction, savoir la *perpessio poenae* et la *perpessionis ordinatio* qui se fait par l'intention du sujet souffrant (p. 394), tandis que, pour le P. d'Alès (p. 304), le terme de « cause matérielle » s'applique à la *passio Christi* tout

---

18. [Tous les manuels ne réalisent pas au même degré ce devoir primordial. Par exemple, C. VAN CROMBRUGGHE, *Tract. de Verbo incarnato*, Gand, 1909, chez qui l'on ne trouve « aucun essai de préciser la notion catholique de satisfaction ». *Rev. du clergé fr.*, t. LXIV, 1910, p. 473. Lacune qui rend d'autant plus méritoire les efforts accomplis ailleurs en vue de la combler.]

entière, dont la *satisfactio vicaria* constitue la *ratio formalis* (19). Dans le premier cas, l'analyse aboutit à définir par ses composantes la satisfaction du Christ, qui, dans le second, n'est pas plus définie qu'auparavant. Avec ou sans terminologie technique, le problème est toujours de « réaliser », au double regard de l'Evangile et d'une saine théologie, ce drame du Calvaire auquel la tradition authentique de l'Eglise nous invite à reconnaître le caractère d'une « satisfaction » offerte pour nos péchés.

Plus significative que cet accord verbal est la convergence réelle qu'un peu de réflexion fait découvrir sur un point de première importance.

Désireux de barrer la porte à toute conception qui ramènerait l'œuvre du Christ à une simple *satispassio* (p. 399) — terme qui déjà se trouve avec cette note précise chez Duns Scot (20) — le P. Galtier place dans l'acceptation volontaire de la souffrance par le Sauveur (p. 401) l'*elementum formale... seu determinativum, unde sit passioni et morti vis atque valor apud Deum*. « Force et valeur » qui proviennent donc, poursuit-il un peu plus loin (p. 403), *non ex nudo facto expiationis et ex intensitate doloris tolerati, sed ex obsequio quod Deo est... acceptatio passionis huiusmodi a persona tantae dignitatis, sub influxu tantae obedientiae atque tantae... charitatis* (21).

Chez le P. d'Alès, on voit également se dessiner, à l'occasion de la *theoria anselmiana* (p. 321), la même ligne, tant négative que positive, au sujet de la satisfaction : *Imprimis non est interpretanda abiecte et materialiter, ut quaedam « satispassio », sed aestimanda ex magnitudine amoris qui in voluntaria susceptione passionis declaratur*. Pour sensible que puisse être, en l'espèce la distance qui sépare une assertion méthodiquement établie d'un *obiter dictum*, elle n'entame pas le fond.

Un indice du même ordre se vérifie chez le P. Christian Pesch.

---

19. Simple accident rédactionnel sans doute; en effet, antérieurement les deux éléments, formel et matériel, de la satisfaction étaient correctement distingués par l'auteur. Voir art. *Rédemption*, dans *Dict. apol. de la foi*, t. IV, col. 559.

20. *Opus Oxon.*, IV, dist. xv, qu. 1ª, nº 3; édition de Lyon, t. IX, 1639, p. 104. Relevons pour mémoire l'étrange graphie *satispatio*, dans A Bonal, *Inst. theol.*, 20ᵉ édit., Paris, 1901, t. II, p. 509.

21. Formule qui résume à la fois la pensée de l'auteur et celle des grands théologiens dont il cite abondamment les témoignages (pp. 402-407).

[Cf. A. Barrois, *Le sacrifice du Christ au Calvaire*, dans *Rev. des sc. phil. et théol.*, t. XIV, 1925, p. 162 : « Le péché consistant essentiellement dans une aversion de Dieu, la satisfaction consiste *essentiellement* dans l'acte contraire, c'est-à-dire dans une conversion de l'âme et de la volonté vers Dieu par un mouvement formel de charité. Quel que soit l'acte extérieur posé, il ne sera vraiment satisfactoire qu'à condition de procéder d'un acte intérieur de charité. »]

D'autant plus grande, sans doute, en apparaîtra la valeur qu'il est de caractère moins spontané.

En effet, pour exposer la *doctrina catholica de satisfactione Christi*, l'auteur s'en tenait, jusqu'à ces dernières années, au syllogisme suivant : *Propter peccatum Deus ab hominibus iuste poterat poenas expetere. Christus igitur... poenas suscepit et Deo obtulit, qui eas acceptavit. Unde Deus hominibus... non iam ullas poenas infligere potest, quia homines has poenas per Christum iam solverunt* (22). Il serait difficile de concevoir une affirmation plus nette et plus exclusive du système qui situe l'œuvre satisfactoire du Christ dans l'ordre pénal (23).

Mais voici que, dans la dernière édition de son traité, ce raisonnement ne se présente plus que sous le bénéfice d'une précision antérieure dont le lecteur attentif ne manquera pas d'apprécier l'intérêt :

> Statuimus ut doctrinam catholicam Christum *non solum actibus internis caritatis et aliarum virtutum Deo honorem peccatis hominum ablatum restituisse*, sed etiam sensu presso satisfactionem praestitisse perferendo pro hominibus poenam peccato debitam (24).

Avec cet appel initial aux « actes internes » et à la « charité » du Rédempteur en vue de « réparer l'honneur de Dieu », n'est-il pas vrai que la « doctrine catholique » se présente sous un tout autre aspect? En plus de la « peine à subir », la satisfaction du Christ comporte désormais un élément d'ordre moral, et qui entre pour sa part dans l'économie la plus essentielle de la Rédemption (25). [Cet

---

22. Chr. PESCH, *De Verbo incarnato*, prop. XXXIII, n° 415. Texte fidèlement maintenu depuis la première édition des *Praelectiones dogmaticae* (t. IV, Fribourg-en-Br., 1896, p. 201) jusqu'à la troisième (*ibid.*, 1909, p. 230).

23. Voir *Le dogme de la Rédemption*, étude théologique, pp. 230-231. [Caractère déjà relevé au passage, à propos de la troisième édition, dans *Bulletin de litt. eccl.*, 1910, p. 158.]

24. *Prael dogm.*, t. IV, 4e-5e édit., Fribourg-en-Br., 1922, p. 243. Il va de soi que l'auteur continue à toiser de haut les théologiens auxquels il est redevable de ce progrès.

Une addition du même genre se remarque à la page 191 (n° 316), où l'on peut lire désormais : « Opera externa quae Christus fecit et passiones quas pertulit non placent Deo *neque sunt meritoria vel satisfactoria* NISI quatenus *ex libera et bona voluntate humana Christi* facta vel acceptata et Deo ad eum honorandum vel placandum oblata sunt. » Lieu commun assurément. Mais n'est-il pas significatif que l'auteur éprouve le besoin de le rappeler, alors qu'auparavant il n'y pensait pas ?

25. Cf. *ibid.*, p. 241 (n° 412) : « ANTE OMNIA ALIA inculcandus est *actus caritatis Christi* erga Patrem cui satisfecit et erga homines pro quibus satisfecit ». Texte qui se trouvait déjà dans la troisième édition (p. 209), mais par manière de remarque incidente, à propos d'une explication qui ne l'appelait pas, et dont l'auteur ne tenait plus aucun compte à la page suivante, quand il en arrivait à définir la *doctrina catholica* sur l'œuvre du Christ.

élément ne joue, d'ailleurs, plus aucun rôle dans l'exposé de l'auteur : du moins est-il affirmé (26).]

Pour élémentaire que puisse être ce résultat, qui ne se réjouirait de le voir obtenu? Il est de ceux qui ne peuvent pas ne pas s'imposer à titre définitf.

III. — QUESTIONS THÉOLOGIQUES : SATISFACTION ET JUSTICE VINDICATIVE ? — On pourrait s'attendre à retrouver sur l'accessoire la communauté de vues qui s'affirme de la sorte sur le principal. Mais il n'en est rien. Car le P. d'Alès veut ici faire une place à la « justice vindicative » dont le P. Galtier ne parlait pas. Question de mots qui est aussi une question d'idées : la manière n'est pas tout à fait la même, chez l'un et chez l'autre, de concevoir la nature des souffrances expiatoires du Sauveur. Le rapprochement des textes suffit à le marquer.

P. GALTIER	A. D'ALÈS
... Christum iniquitates nostras habuisse sibi a Deo impositas, seu peccata nostra suscepisse atque pertulisse, non hoc sensu quod ipse sit unquam a Deo habitus ut iniquitatum nostrarum reus propptereaque expertus sit vindictam divinae iustitiae in se saevientis (p. 400).	... Id significare nequit Christum reum peccati factum esse et eo nomine poenam meruisse, bene vere suscepisse onus peccati et ut talem satisfecisse iustitiae vindicativae pro hominibus reis (p. 299). ... Voluit ingredi consortium humanitatis nostrae, quae poenae peccati subiacebat... Hinc negari nequit Deum effudisse in Innocentem iram quam peccatores meruerant (pp. 326-327).

Des deux côtés, on sent bien l'intention de se prémunir contre une conception brutale de l'expiation, qui consisterait, en gros, à faire peser sur le Christ la responsabilité pénale du péché pour lequel il accepte de souffrir. Encore cette précaution n'est-elle pas d'égale rigueur, puisque l'unique préoccupation du P. d'Alès semble être d'éviter au Rédempteur une sorte de tare personnelle qui l'aurait

---

26. [Dans L. LERCHER, *Inst. theol. dogm.*, t. III : *De Verbo inc*, Innsbrück, 2e édit., 1934, qui, sans le dire, reproduit *in extenso* l'ancien texte du P. Pesch, il est assez curieux que le complément de 1922 ne figure pas. Cf. *Rev. des sc. relig.*, t. XV, 1935, pp. 455-456. Mais l'auteur ajoute en tête du paragraphe ces mots de même tendance et qui peuvent passer pour un correctif : « Christus satisfecit per actus internas et externos actiones et passiones. Quae quidem efficaciam satisfactionis habent ex actu interno charitatis et obedientioe quo Christus inclinatur ad volendum satisfacere pro hominibus ».]

fait « devenir » *reus peccati* (27), tandis que ce que le P. Galtier refuse d'admettre, c'est qu'il ait pu être « regardé » (*a Deo habitus*) comme tel. Ce n'est sans doute pas équivalent d'exclure, en l'occurrence, une culpabilité réelle ou jusqu'à l'apparence même d'une culpabilité. Nuance préalable qui ne peut pas ne pas déteindre sur l'ensemble du tableau.

En conséquence, dans la première perspective (28), on aboutit bien à dire que le Christ expie « matériellement » nos péchés; car *eam re vera poenam subit quae contra peccatum statuta est.* Ce qui n'est pas vrai seulement d'un point de vue objectif, mais encore sur le terrain subjectif : en acceptant de souffrir, il n'est pas douteux que le Sauveur accepte la souffrance telle qu'elle est dans le plan divin, c'est-à-dire *quia et qua a Deo propter peccatum decreta est.*

Mais le P. Galtier ne manque pas d'observer, en cours de route, que cette *poena peccati* s'entend, à vrai dire, des *poenalitates seu infirmitates* qui pèsent sur le genre humain en raison du péché. Au surplus, chez celui qui supporte cette *poena,* toute « expérience » d'une « vindicte divine » est écartée en termes formels. Si, dans l'Ecriture, il est dit porter ou recevoir de Dieu le poids de nos iniquités (29), c'est pour ne pas s'être dérobé à la mission de satisfaire pour elles, dans les conditions onéreuses que l'on vient de voir : *ex ipso quod Christus hoc officium libere suscepit ac Deus hanc eius voluntatem ratam habuit.* A chacun maintenant de reconstruire la théologie et la psychologie de la Rédemption dont ces traits succincts dessinent les contours.

Il n'est pas douteux qu'en raison même de son laconisme le schéma du P. d'Alès n'ouvre à l'esprit d'autres horizons. D'emblée, l'*onus peccati* assumé par le Christ y est mis en rapport avec la « justice vindicative », c'est-à-dire l'attribut divin en vertu duquel le péché mérite et reçoit une juste punition, tant ici-bas que dans l'éternité. « Satisfaire » à la « justice » ainsi entendue ne peut, dès lors, signifier, pour le Sauveur, que le fait de se trouver, d'une façon quelconque, sous le coup de cette sanction.

Aussi bien l'idée se précise-t-elle bientôt dans celle de la « colère » divine — celle-là même que « méritaient les pécheurs » — « répan-

---

27. A comparer ce que l'auteur écrivait antérieurement dans *Rev. apologétique,* t. XXXIII, 1925, p. 165 : « Il n'en est pas moins vrai et c'est l'enseignement de l'Ecriture, que le châtiment divin dû aux pécheurs se décharge en tombant sur l'Innocent. »

28. P. GALTIER, *op. cit.,* pp. 400-401.

29. «... Deum Christo imposuisse iniquitates et Christum pertulisse peccata », écrit l'auteur par visible allusion au texte classique d'ISAÏE, LIII, 12, repris dans I PETR., II, 24.

due sur l'Innocent ». Texte qui, logiquement, éveille la pensée d'une action positive, et, au sens étymologique, de caractère « vindicatif », en suite de laquelle, sans être personnellement coupable, le Christ ne serait pas moins traité par Dieu comme s'il l'était.

On ne peut pas, en effet, s'arrêter à croire que le *consortium humanitatis nostrae* s'entendrait uniquement de la solidarité volontaire inhérente au mystère de l'Incarnation, comme dans *Hebr.*, II, 14-18. Tout le contexte l'étend à la *poena peccati,* au nom de cette « sévérité divine », qui, ne voulant pas laisser la faute impunie, se manifeste à nos yeux *circa exteriorem inflictionem poenarum* (30). Et s'il est vrai que, pour ce motif, la « colère » de Dieu « se déverse » à flots « sur l'Innocent », il est difficile d'imaginer comment celui-ci pourrait, dès lors, ne pas ressentir, [contrairement à la position formelle du P. Galtier], la *vindicta divinae iustitiae in se saevientis,* avec, au surplus, les abîmes sans fond que le rappel illimité du châtiment « mérité par les pécheurs » peut aisément laisser entrevoir (31).

Autant dire que, sur les modalités concrètes de l'expiation de nos fautes par le Christ, le P. Galtier et le P. d'Alès proposent des vues dont la différence objective atteint jusqu'à la contradiction. Plus exactement, à tenir compte de la chronologie, ne faut-il pas admettre que celui-ci a cru devoir, à dessein ou non, reprendre ce qu'éliminait celui-là ?

Deux arguments principaux sont allégués par le P. d'Alès à l'appui de sa conception, savoir les passages bibliques tels qu'ISAÏE, LIII, 5, 6, 10; *II Cor.*, V, 21; *Gal.*, III, 13 et la petite phrase où saint Thomas relève dans la Passion du Christ un signe de la *Dei severitas qui peccatum sine poena dimittere noluit* (32).

Or ni l'un ni l'autre ne sont pris en considération par le P. Galtier, qui les a déjà rencontrés sur son chemin. Aux textes d'Isaïe

30. Cette dernière formule est prise par l'auteur dans saint Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIªᵉ, q. 157, art. 2, ad 1ᵘᵐ.

31. Cf. A. MÉDEBIELLE, art. *Expiation*, dans le supplément au *Dictionnaire de la Bible*, fasc. XII, Paris, 1934, col. 257 : « ... On doit reconnaître... que cet état d'une âme livrée sans réserve, dans sa partie sensible, à l'*impression de la justice vengeresse de Dieu* rentre dans la logique du rôle assumé par le Sauveur. »

Et l'auteur de prendre aussitôt la défense des prédicateurs qui montrent le Christ devenu l'« objet du courroux du Père céleste » ou qui ne craignent pas « de comparer les tortures de l'âme du Sauveur durant son agonie à celles de l'enfer ». Les doléances de la théologie catholique sont, en revanche, bien maintenues dans P. SYNAVE, *Saint Thomas d'Aquin : Vie de Jésus*, t. III, p. 181.

32. *Sum theol.* IIIª, qu. 47, art. 3, ad 1ᵘᵐ. Sur la place que tient cette incise du docteur Angelique dans les écrits du P. d'Alès, voir *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age*, p. 437.

et de saint Paul, il demande tout au plus une preuve pour établir, soit le fait de notre Rédemption en général (p. 370), soit, en particulier (p. 382), la réalité de la satisfaction; mais ils restent complètement hors de cause quand vient le moment d'analyser la nature de celle-ci (33). La « sévérité de Dieu » retenue par saint Thomas au cours d'une incise tout occasionnelle lui paraît suffisamment sauvegardée *in hoc quod sibi satisfieri voluit* (p. 400, note 1) et il ne manquait pas d'observer plus haut (p. 399) que l'expiation pénale ne joue aucun rôle dans la question où le docteur Angélique traite *ex professo*, en quatre articles successifs, *de modo efficiendi passionis Christi*. C'est dire que des arguments aussi précaires ne sauraient avoir qu'une valeur d'ordre subjectif.

« Entièrement étrangère à la doctrine catholique », aux yeux du P. Galtier (34), la conception qu'il écarte lui paraît, en revanche,

---

33. Du célèbre verset paulinien sur le Christ « fait péché pour nous » (*II Cor.*, V, 21), le P. Galtier donne ailleurs (p. 300), l'interprétation suivante [qui l'arrache à la thèse spécifique du P. d'Alès] : « Fecit eum [Deus] unum ex peccatoribus seu habentem similitudinem carnis peccati. »

Au contraire, le mot de l'Apôtre est entendu au sens de la plus stricte expiation pénale dans A. MÉDEBIELLE, *loc. cit.*, col. 180-181, au point que le Christ y serait « rendu responsable de nos crimes » et devrait en subir « *toute* la peine », parce que « constitué pécheur universel et... traité comme tel ». L'auteur se réclame volontiers de J. Holtzmann, sans prendre garde que, chez un protestant, l'intelligence de saint Paul a toujours chance d'être influencée par une certaine sotériologie propre à la Réforme. Ce mimétisme exégétique est assez remarquable pour être relevé en détail. On jugera du phénomène par le tableau suivant :

J. HOLTZMANN (cité col. 181).	A. MÉDEBIELLE (col. 180).
La phrase paradoxale : « Celui qui ignorait le péché, il l'a fait péché pour nous » ne peut s'expliquer que par substitution et imputation. Dieu rend l'innocent responsable du péché,. et, par là, l'identifie avec le péché même. Il fait de lui la personnification du péché et, par conséquent, l'objet de sa justice vengeresse, en sorte, que le Christ, dans sa mort, réalise le plein concept de péché et représente la totalité des péchés : il en subit le châtiment et en paie la dette; il porte, pour les expier, les péchés d'autrui. Par là aussi, les pécheurs sont exemptés des peines qu'ils subiraient, s'ils étaient personnellement l'objet de la colère de Dieu contre le péché. Le châtiment de Dieu l'a frappé à la place des pécheurs. Aussi deviennent-ils justice de Dieu en lui...	Dieu l'a fait « péché pour nous », c'est-à-dire qu'il l'a chargé des fautes de l'humanité; il l'a rendu responsable de nos crimes et, avec la responsabilité, il en a fait aussi retomber sur lui toute la peine; il l'a constitué pécheur universel et il l'a traité comme tel... Jésus-Christ est, en quelque sorte, par substitution, le péché personnifié : tout ce qu'il y a eu et ce qu'il y aura jamais de péché dans le monde est imputé par Dieu au seul Jésus. Mais aussi, par la mort de Jésus, le péché est entièrement réparé et expié : il n'en reste plus de trace dans le chrétien, qui devient... non seulement juste, mais « justice »...

Il est assez facile de voir, au demeurant, combien cette exégèse [toute] déductive introduit dans le texte paulinien d'éléments qui n'y sont pas contenus. Cf. GALTIER, p. 399, où les expressions *peccatum* et *peccator universalis* appliquées au Christ sont données comme caractéristiques des schèmes protestants.

34. Par contre, chez A. MÉDEBIELLE, *loc. cit.*, col. 257, le schème de la « justice vengeresse » est imputé à « *la plupart* des théologiens catholiques », et cela, bien entendu, sans une ombre de preuve. On peut mesurer à cet indice l'objectivité des deux témoins.

trahir d'autres inspirations. *Sapit potius*, écrit-il, *protestanticam theoriam de expiatione proprie et simpliciter poenali* (p. 400, note 3), le propre de celle-ci étant d'imputer au Sauveur, par voie de substitution, *totam Dei de peccato vindictam* (p. 399).

Bien entendu, le P. d'Alès n'est pas moins soucieux de rompre avec de telles affinités. [Mais la question est de savoir jusqu'à quel point il y parvient.] Dans le dossier qu'il établit à cette fin, aussitôt après sa propre thèse (pp. 327-328), on peut, en effet, lire ces paroles de Calvin : *Operae simul pretium erat ut divinae ultionis severitatem [Christus] sentiret, quo et irae ipsius intercederet et satisfaceret iusto iudicio*. Ou ces autres du luthérien J. Gerhard : *Quo modo enim peccata nostra vere in se suscepisset ac perfectam satisfactionem praestitisset... nisi iudicium Dei irati persensisset?* Textes qui ne manquent pas d'intérêt pour faire la comparaison avec la formule toute voisine à laquelle s'est arrêté le P. d'Alès : *Negari nequit Deum effudisse in Innocentem iram quam peccatores meruerant* (35). A l'adresse de ceux qui aiment présenter « l'effet de la colère divine » comme « détourné des vrais coupables et attiré sur lui-même » par le Christ (36), il ne saurait, non plus, être inutile de rappeler que Mélanchthon s'édifiait déjà sur le *mirandum Dei consilium*, en vertu duquel *ita demum placari iustissimam iram voluerit quia Filius factus est supplex pro nobis et in sese iram derivavit* (37).

IV. — Questions théologiques : Nécessité de l'expiation? — Une fois éclaircie la nature exacte de l'expiation réalisée par le Sauveur, il y aurait lieu de s'entendre, au demeurant, sur le degré plus ou moins strict de nécessité qui peut lui revenir. Rien n'est plus indispensable pour en déterminer la place dans l'œuvre totale du Rédempteur.

Appliquant à l'expiation pénale ce qu'Anselme disait de la satis-

---

35. On pourrait tout aussi à propos faire entrer en ligne de compte le canon du synode calviniste de Dordrecht, d'après lequel la mort du Christ aurait été *coniuncta cum sensu irae Dei et maledictionis quam nos peccatis nostris eramus commeriti*.

Pour avoir la nuance exacte de la théologie protestante sur ce point, qu'il arrive à certains auteurs de schématiser à plaisir pour mieux s'en dégager, on méditera, par exemple, cette formule de Calvin : « Neque tamen innuimus Deum fuisse umquam illi vel adversarium vel iratum... Sed hoc nos dicimus divinae severitatis gravitatem eum sustinuisse, quoniam, manu Dei percussus et afflictus, omnia irati et punientis Dei signa expertus est. » *Inst. rel. chr.* (édition de 1559). II, xvi, 11; dans *Opera omnia*, édit. Baum, Cunitz et Reuss, t. II, col. 377. Cf. *Sermons de la prophétie du Christ*, III; *ibid.*, t. XXXV, col. 623-624.

36. Cf. *Le dogme de la Rédemption*, étude théologique, p. 580, où cette formule est empruntée au P. d'Alès.

37. Voir *Corpus Reformatorum*, t. XI, col. 779, déjà cité dans *Le dogme de la Rédemption*, étude théologique, Paris, 3e édit., p. 581. Cf. *ibid.*, p. 389, note 1, où se trouve rapportée, d'après un manuel protestant, cette déclaration analogue du même auteur : « ... Si grand est l'amour du Fils pour nous qu'il a fait dériver sur lui cette vraie et immense colère. »

faction ou plutôt transposant celle-ci, d'instinct, sur le plan de celle-là, d'aucuns tiennent que la sanction portée par Dieu contre le péché devait obligatoirement s'accomplir. Le mystère de la Rédemption consiterait en ce que le Christ a subi pour nous le châtiment dont nous étions débiteurs.

Telle est la conception traditionnelle de l'orthodoxie protestante, dont témoigne, par exemple, cette formule de Zwingle : ... *Cum ergo Deus iuxta sit iustus et misericors, tametsi ad iustitiam propendeat..., iustitiae tamen eius omnino satisfieri ut iratus placetur oportet* (38). Il n'est pas rare, non plus, d'entendre invoquer chez nous, tout au moins *modo oratorio*, les « exigences » de la justice divine, dont on assure, au nom de « l'Ordre éternel », qu'elle ne peut aller sans un « règlement de compte » et qu'elle « *réclame* une sorte de transfert de la peine », à tel point que, pour être efficacement conjuré, le châtiment des pécheurs « *a dû* être détourné » sur la personne de leur bénévole substitut (38 *bis*).

Ce qu'il faut penser de ce langage, un arbitre impartial l'a dit avec autorité. « Personne, parmi les catholiques, écrit le P. Hugon, ne soutiendra que la miséricorde soit impuissante ou que Dieu ne puisse pardonner sans avoir calmé les exigences de sa justice (39). » Aussi bien est-ce l'enseignement unanime de l'Ecole que la mort du Christ, où cette justice a trouvé sa suprême manifestation, appartient à l'ordre de la simple convenance (40). En effet, d'après saint Thomas, *secundum sufficientiam una minima passio Christi suffecisset ad redimendum genus humanum ab omnibus peccatis* (41). Principe que ses commentateurs étendent à « la moindre opération » du Fils de Dieu, « même celle qui n'exige aucune peine » (42), de telle façon que « Jésus pouvait nous sauver par un seul acte d'amour et de réparation » (43).

De cette théologie classique résulte une conséquence obvie sur le coefficient de valeur qui revient à chacun des éléments constitutifs distingués par l'analyse dans la satisfaction du Christ. Parler ici

---

38. *De vera et falsa religione*, dans *Opera*, t. III, Zurich, 1832, p. 181.

38 *bis*. Voir *Rev. apologétique*, t. XXXIII, 1921, p. 165.

39. Ed. HUGON, *Le mystère de la Rédemption*, 6e édit., Paris, 1927, p. 267. [Où l'on notera sans trop de subtilité que l'auteur ne dit pas que « personne » ne l'ait soutenu.]

40. Les principaux textes de saint Thomas sont réunis dans P. GALTIER, *op. cit.*, p. 402 et, un peu plus loin (p. 404), ceux de saint Bonaventure. Cf. P. SYNAVE, *op. cit.*, pp. 211-216 et 251-253; Chr. PESCH. *op. cit.*, 4e édit., pp. 281-282.

41. *Sum theol.*, IIIa, qu. 46, art. 5, ad. 3um. Texte absent de nos manuels et qu'on souhaiterait y trouver.

42. Ed. HUGON, *op. cit.*, p. 99. Cf. p. 81.

43. J.-V. BAINVEL, *Nature et surnaturel*, Paris, 1903, p. 270.

de « matériel » et de « formel » *sine addito* pourrait conduire à penser que l'un et l'autre sont également essentiels, comme la « matière » et la « forme » peuvent l'être dans un corps. Ce qui n'est plus exact dès là que la voie douloureuse, adoptée en fait, n'était pas nécessaire en droit.

On ne peut donc pas échapper à la conclusion, qui est celle de bons théologiens (44) et reste fidèle à la loi fondamentale de cette ontologie, que, dans l'œuvre satisfactoire du Sauveur, l'élément pénal est « secondaire » en comparaison de l'élément moral.

Peut-être, au demeurant, ne faudrait-il pas beaucoup d'efforts pour montrer que rien n'est plus conforme aux conditions normales de toute satisfaction. Si, par exemple, le droit commun, ainsi que d'ailleurs le fait ordinaire, est bien que la satisfaction personnelle du pécheur s'accomplisse au moyen d'*opera poenalia*, comme l'explique saint Thomas d'Aquin (45), il ne faut pas oublier que le même docteur prévoit également comme hypothèse admissible, sinon courante, le cas d'un amour tellement intense *quod contritio inde sequens merebitur non solum culpae amotionem, sed etiam absolutionem ab omni poena* (46). C'est pourquoi, sur la question de principe, saint Bonaventure prend cette position parfaitement nuancée : *Satisfactioni fit* MAXIME *per opera poenalia* (47). Et il ne serait besoin que de remonter au maître en la matière pour se rendre compte que saint Anselme a défini la satisfaction du coupable en ces termes courts et pleins : *Honorem quem rapuit Deo solvere* (48).

C'est dire que la place respective attribuée par l'Ecole aux deux facteurs principaux dont se compose l'œuvre de notre Rédemption

44. Ainsi Ed. HUGON, *op. cit.*, p. 268; P. SYNAVE, *op. cit.*, p. 257 et, en fin de compte, A. MÉDEBIELLE, *loc. cit.*, col. 255.

[Cf. Fr. DIEKAMP, *Theol. dogm. manuale*, trad. M. Hoffmann, t. I, Paris, 1933, p. 246, où sont relevées *duo errores* des théologiens catholiques sur ce point : « Tournely et Dieringer docent ipsum exercitium iustitiae vindicativae tam necessario requiri ut impossibile sit quod Deus peccatum non puniat; immo Deum hominem lapsum ideo tantum restituere potuisse quod Christus pro illo poenam sustinendo perfectissime satisfecit. »

A quoi l'auteur d'opposer (*ibid.*, p 249) un *respondes dicendum* ainsi conçu : « Deus sine poena ignoscendo clarissime quidem misericordiam suam manifestat. Et iustitia per hoc non tollitur, sed potius impletur eo modo quo Deus vult, scil contritione et paenitentia peccatoris. »

45. *Sum. theol.*, suppl., qu. 15, art. 1[er] et 3. Cf. I[a] II[ae], qu. 87, art. 1[er], 3 et 6; *Opusc.*, III, 7.

46. *Ibid.*, suppl., qu. 5, art. 2.

47. *In III Sent.*, dist. XVIII, art. 2, qu. 3; édition de Quaracchi, t. III, p. 393.

De cette doctrine, abstraction faite de l'opinion théologique particulière à l'auteur sur la valeur possible d'une œuvre purement humaine, on peut avantageusement rapprocher la psychologie de la satisfaction impliquée dans ce texte de Scot : « Si Adam per gratiam datam et charitatem habuisset unum vel multos actus diligendi Deum propter se ex maiori conatu liberi arbitrii quam fuit conatus in peccando, talis dilectio suffecisset pro peccato suo remittendo et fuisset satisfactum. » *Opus Oxon.*, III, dist. xx, quaest. unic., n° 8, édition de Lyon, t. VII, p. 429.

48. ANSELM., *Cur Deus homo*, I, 11.

ne relève pas de préférences arbitraires. Elle tient à une notion organique du péché, qui relie à sa nature les conditions rationnelles de sa réparation. Hors de là, il n'y a plus de place que pour des créations de circonstance dont rien ne saurait masquer le déficit (49).

Toutes les suggestions du P. Galtier vont dans ce sens. Il suffit de noter qu'après avoir placé dans l'« élément formel » toute la *vis et valor* de la mort du Christ (p. 401), il termine sur le même ton : *Qui velit redemptionem et redemptorem vere et plene cognoscere, is contemplari* IN PRIMIS *debet quo sensu et animo Christus ea omnia adierit et pertulerit* (p. 407).

A certains indices, on croirait également surprendre la même tendance chez le P. d'Alès, puisque les passages où il revendique si énergiquement la part de l'« élément matériel » (pp. 299 et 326) sont encadrés d'autres où celui-ci ne paraît même plus. C'est ainsi que la satisfaction du Christ, définie d'abord *per suam liberam oboedientiam* (p. 279), prend encore, peu après, la *significatio compensationis seu obsequii ab ipso praestiti Deo pro peccatis hominum* (p. 305), pour se situer enfin *in obiectiva quadam compensatione fundata in summa perfectione actus ex caritate imperati et infinita dignitate personae* (p. 329). Dès lors, l'exercice de la « justice vindicative » réclamé dans l'intervalle ne doit-il pas logiquement se réduire (50) au fait, dont parle à plusieurs reprises le P Galtier (pp. 398, 401, 402 note 3 et 411), que la mort gardait *materialiter* son caractère de peine du péché pour le Christ comme pour nous?

Ces nuances, pour minime qu'en soit l'aspect, ne risquent sans doute pas de paraître négligeables à l'œil du théologien exercé. Elles sont du même ordre, en somme, que celles qui s'imposent chaque fois qu'il faut analyser le rôle de la Cause première dans tous les cas où l'activité de la cause seconde oblige à faire intervenir, d'une manière quelconque, le facteur du mal. N'est-il pas indispensable autant qu'élémentaire de distinguer alors avec la plus méticuleuse

49. C'est ainsi, par exemple, que le *sensus pressus* de la satisfaction imaginé par le P. Pesch n'est rien moins que synonyme de sens absolu ou seulement intégral. Un élément reconnu pour n'être pas indispensable en toute rigueur ne saurait être qu'un élément de fait, plus ou moins convenable et normal, mais non pas un élément de droit strict. Aussi bien l'auteur ne veut-il rattacher qu'à la catégorie du convenable (voir ci-dessus, p. 372, note 40) les souffrances et la mort du Sauveur.

50. Voir Chr. PESCH, *op. cit.*, 4e édit., p. 250 (n° 425) : « Christus proprie punitus non est; sed dolorosas satisfactiones pro nobis suscepit, quae in ipso ut innocente non habebant formalem rationem poenae. »

[Cf. J.-B. TERRIEN, *Tract. de Verbo inc.* (lithographié), 1877-1878, p. 1012 : « Licet propter illa [peccata] percussus fuerit, attamen *non proprie punitus* est. » Toutefois, l'auteur accepte que l'on puisse parler de « punition » *sensu minus proprio*, en ce sens que Dieu le Père a autorisé l'œuvre laborieuse de satisfaction librement acceptée par son Fils.

acribie entre ce que Dieu veut et ce qu'il permet? Il n'y a pas lieu à moins d'attention quand il s'agit de montrer comment le Fils de Dieu, pris dans l'engrenage des peines que réserve à la malice humaine l'ordre supérieur d'une Providence juste, a pu, malgré son innocence, en subir le dur contre-coup, sans fausser à ce sujet l'équilibre délicat des vouloirs divins (51).

V. — Questions théologiques : Cadre général de la Rédemption. — A ces questions de première importance plus ou moins afférentes au fond même du mystère, s'ajoute une question subsidiaire de cadre ou de plan.

Toute la théologie moderne de la Rédemption est, à cet égard, dominée par la manière suivant laquelle saint Thomas distribue l'efficience de la Passion du Christ d'après la quadruple division souvent commentée : *per modum meriti, per modum satisfactionis, per modum sacrificii, per modum redemptionis.* Autant de thèmes traditionnels, en effet, dont nos deux témoins, au lieu de les développer automatiquement en thèses parallèles, éprouvent à leur tour le besoin de fixer la consistance et l'autonomie respectives en regard du fait à expliquer.

D'après le P. d'Alès, la *consideratio satisfactionis*, chez le docteur Angélique, « ne se confond pas » avec les autres : ce qui est clair. Toutes ensemble ont, sans doute, un trait d'union : *Conveniunt in voluntaria oblatione sui ad mortem.* Elles n'en seraient pas moins complémentaires de cette donnée fondamentale : *Complent modum satisfactionis Deo datae* (p. 326). Sur la qualité de ce « complément », il suffit de recueillir le jugement du P. Galtier, qui, après avoir éliminé dès le début de son exposition (pp. 375 et 392) le *per modum redemptionis* au profit de la satisfaction, finit également par y absorber les deux autres catégories. *Redemptionis igitur,* conclut-il (p. 446), *per modum meriti, satisfactionis aut sacrificii diversitas non est nisi secundum considerandi modum* (52). Sans faire

---

51. Aussi bien est-il classique de rapporter la mort du Christ à la volonté permissive de Dieu. Cf. *Le dogme de la Rédemption*, étude théologique, pp. 255-258. En quoi, l'Ecole ne fait que suivre la tradition patristique. Voir, par exemple, Ps.-Ambr., *In Eph.*, V, 2. — *P. L.*, t. XVIII (édition de 1866), col. 416 : « Deus illum tradidisse dicitur dum illum occidi *permisit* »; Aug., *Enarr. in Ps.*, LXI, 22. — *P. L.*, t. XXXVI, col. 745-476; Iulian. Tolet., *Antik.*, I, 44. — *P. L.*, t. XCVI, col. 616.

52. [Cf. C. Friethoff, O. P., *De alma socia Christi mediatoris*, Rome, 1936, p. 97 : « Quando Christus dicitur absolvisse opus salutis nostrae per satisfactiones, merita, redemptionem et sacrificium, *non alii et alii actus* inquirantur oportet, quorum quidam sunt merita, alii satisfactiones, iterum alii redemptivi et iterum alii sacrificales. *Totum illud opus aliis et aliis nomi-*

appel à d'autre critère qu'à une saine hiérarchie des valeurs, n'est-ce pas dire combien l'intérêt que peut offrir cette nomenclature théologique reste subordonné à la « considération » de la réalité qui la soutient ?



Cette confrontation méthodique sur les solutions données par deux manuels importants aux problèmes que le dogme de la Rédemption pose à l'esprit du théologien a fait apparaître, au total, bien des concordances pour un certain nombre de désaccords. Il y a, dès lors, toutes raisons de tenir pour acquis les points communs à deux experts aussi qualifiés. Quant aux autres, force est bien de conclure, en bonne règle, qu'ils relèvent de l'opinion et laissent à chacun sa liberté de choix.

I. — En raison des positions antérieurement prises par le P. d'Alès en la matière (53), l'article *Rédemption* qu'il vient de donner au *Dictionnaire apologétique* (54) risque d'être particulièrement remarqué. L'auteur de ces lignes y est trop souvent cité — et surtout trop largement utilisé (55) — pour ne pas voir dans cet hommage de fait la consécration de son effort et s'abstenir d'en prendre acte avec une légitime satisfaction. Non pas que toutes divergences aient complètement disparu entre nous; mais le P. d'Alès marque ici les siennes avec une si parfaite discrétion que j'aurais scrupule à ne pas user de la même méthode. Aussi bien sont-elles secondaires à côté de l'accord fondamental qui tend à s'établir et dont il est, à tous égards, plus profitable de relever les principaux traits.

Quels que soient les « multiples aspects de la Passion du Christ » (col. 562), que personne ne songe à nier, il reste acquis à l'histoire

---

nibus nominatur secundum diversum aspectum sub quo consideratur ». D'après *Sum. th.* III^{a}, qu. 48, art. 6, ad 3um. Cf. pp. 118, 125, 140, 146.]

Certains mystiques, au contraire, plus attachés à la lettre de la *Somme*, que soucieux d'en pénétrer l'esprit, tiennent que ces catégories ne sont pas « seulement cinq aspects différents d'une seule et même réalité », mais qu'il faut les entendre comme « bien séparés » en y comprenant le théologoumène spécial au thomisme qu'est le *per modum efficientiae*, de telle sorte que « le salut, dans la doctrine de saint Thomas nous advient par *cinq voies* différentes ». Ainsi, dans A. Vonier, *La clef de la doctrine eucharistique*, trad. Roguet, Lyon, 1942, pp. 174-177. Il est permis de préférer la manière des théologiens.

53. [Allusion à un mémoire d'allure polémique très caractérisée paru dans les *Etudes* du 20 avril 1913, t. XXXV, pp. 170-197, aggravé d'une récidive dans la *Revue apologétique* du 1er novembre 1921, t. XXXIII, pp. 163-174.]

54. Fasc. XX, Paris, Beauchesne, 1924, vol. 541-542. [L'auteur y rappelle expressément (col. 564) le souvenir de ses deux précédentes interventions.]

55. [*Expressis terminis* pour l'histoire du dogme (col. 554), tacitement pour le reste, bien que notre *Etude théologique* y soit seulement recommandée « pour l'exposition des théories protestantes » (col. 1582).]

que « tout le développement de la doctrine [rédemptrice]... aboutit à suspendre l'énoncé du dogme à la notion de *satisfaction vicaire* » (col. 557), acquis également à la théologie que cette idée « offre un cadre très propre à en grouper les aspects essentiels » (col. 581). D'où il suit sans doute que si ce « nom nouveau » (col 554), ce « néologisme théologique », est devenu l' « expression authentique de la tradition chrétienne » (col 557), c'est que, loin de fuir le roc du Nouveau Testament (56), il se montre plus apte que tout autre à le serrer de près; que, par conséquent, le respect dû au dogme qu'elle abrite doit modérer « la critique de la conception anselmienne... souvent renouvelée (57) jusqu'à nos jours » (col. 556); que la théologie catholique, en adoptant le concept de satisfaction, non « pour supplanter [les autres], mais pour les encadrer » (col. 560), s'est mise dans les meilleures conditions pour produire une théorie pleinement harmonieuse et achevée de la Rédemption (58); que, ce faisant, elle ne saurait encourir le reproche de tramer aucun coup d'Etat, de volatiliser ou moderniser la vieille foi, bref de rien sacrifier du dépôt traditionnel (59).

Encore est-il qu'il y a diverses manières de comprendre la satisfaction. « La considération exclusive de la substitution pénale, écrit M. d'Alès, caractérise la scolastique protestante » (col. 570). C'est dire que la théologie catholique doit se distinguer par un caractère différent. D'après l'historien protestant K. Holl, le système luthérien dépasserait le Moyen Age catholique « en ce qu'il conçoit l'œuvre du Christ, non seulement comme une compensation — ce qui est le concept catholique de la satisfaction, — mais comme l'apaisement de la colère divine par l'accomplissement d'une peine » (60). Tel est à peu près le sentiment du P. d'Alès, puisque, dans l'ensemble complexe de l'œuvre rédemptrice, « l'élément formel..., celui qui anime et commande les autres... c'est l'amour » et que, si la douleur y intervient, c'est seulement « pour en fournir l'élément matériel » (col. 559). Ce qui doit [logiquement] être pris comme synonyme d'élément secondaire, dès là que, chez nous, « pour rendre compte de l'infinie valeur d'expiation que possède la Passion du Christ..., on insiste moins sur la rigueur du châtiment que sur la

56. [Cf. *Etudes*, t. CXXXV, p. 1715.]
57. [Notamment par le P. d'Alès lui-même, *ibid.*, pp. 177-180 et 194-195.]
58. [C'était l'un des *desiderata* formulés par l'auteur, *ibid.*, p. 1775].
59. [Cf. *Etudes*, t. CXXXV, p. 170, et *Rev. apologétique*, pp. 167, 169, 173, où se retrouvent ces diverses expressions.]
60. Voir à ce sujet *Le dogme de la Rédemption*, étude théologique, pp. 382-384 et 580.

perfection morale de l'obéissance pratiquée jusqu'à la mort » (col. 571). Récemment, un organe théologique de la Compagnie de Jésus publiait une excellente synthèse, due à M. Louis Richard, où la Rédemption est ramenée à un « mystère d'amour » (61). De ces appréciations convergentes, on conclura que ceux-là donnent de la doctrine catholique une présentation inexacte, qui se contentent de définir la satisfaction du Christ par les peines qu'il a subies comme caution du genre humain et qu'il a offertes à son Père pour nous absoudre par là des peines que celui-ci était en droit de nous infliger (62), qui, en un mot, réduisent la Rédemption à un règlement de comptes, quitte à y introduire une transaction consentie par Dieu agréant la substitution d'un tiers à notre profit (63).

Après avoir ainsi déterminé la place des souffrances du Christ dans les perspectives générales de l'économie rédemptrice, il importe d'en préciser exactement la nature. L'Ecriture, à n'en pas douter, impose au théologien l'obligation de faire intervenir ici la justice vindicative et la colère de Dieu. Mais « ces expressions, observe le P. d'Alès, veulent être lues à la lumière d'une foi très avertie » (64). Car « l'abus et le contresens est proche » (col. 558). Tellement proche que tous ne surent pas l'éviter. « Des orateurs sacrés... et des mystiques se sont autorisés des fortes expressions de l'Apôtre (*II Cor.*, V, 21; *Gal.*, III, 13, etc.) — que l'auteur appelait plus haut (col. 549) des « métonymies étonnantes et presque scandaleuses en leur énergie » — pour insister sur la substitution de l'Innocent aux coupables... On peut discuter les outrances de leur langage » (col. 571). C'est, en effet, ce que faisait naguère un jésuite anglais, pour certains prédicateurs de son pays (65). Nul doute que la même critique ne fût licite en France, si elle venait à se montrer nécessaire (66).

On peut, sans excès de vérité, estimer que c'est le cas, s'il est vrai, comme le reconnaît M. d'Alès, que d'aucuns aient cru pouvoir « assimiler en quelque sorte l'angoisse suprême du Christ à une

61. *Recherches de science religieuse*, t. XIII, 1923, pp. 193-21 et 397-418.

62. [Traduction littérale d'une thèse du P. Chr. Pesch, citée dans *Le dogme de la Rédemption*, étude théologique, pp. 230-231. Forcé d'admettre que cette « thèse », est « consacrée à l'expiation pénale » (*Rev. apol.*, t. XXXIII, p. 164), le P. d'Alès assure du moins que « beaucoup d'autres » présenteraient « les multiples aspects du dogme ». Affirmation qu'aucune preuve ne vient malheureusement appuyer.]

63. Cf. *Rev. apol.*, t. XXXIII, pp. 165 et 167.

64. [Aussi bien le P. d'Alès, qui ne reculait pas devant le terme brutal de « châtiment » à propos du Christ (*Etudes*, p. 183, et *Revue apol.*, p. 165), s'en tient-il ici à « une ombre de châtiment » (col. 558). Qui donc l'aurait « averti » dans l'intervalle?]

65. H. LOUGHNAN, dans le *Month* d'avril 1920, pp. 320-330, traduit plus bas, pp. 22 et suiv.

66. Voir déjà, *Le dogme de la Rédemption*, étude théologique, pp. 241 et suiv.

impression de réprobation » (col. 571). Et encore faudrait-il savoir si cette formule aux contours estompés suffit à recouvrir tous les textes versés aux débats. A supposer qu'il en soit ainsi, toujours est-il que la question reste ouverte devant l'historien de chercher les attaches objectives de ce thème oratoire et qu'on ne saurait lui refuser *a priori*, si les faits semblent le suggérer, la licence que s'est permise le P. Le Bachelet, d'instituer un rapprochement entre les conceptions protestantes ou jansénistes et certain lieu commun, non moins accrédité dans la chaire, qui consiste à présenter le péché originel comme une corruption de la nature (67).

Le théologien, de son côté, ne manquera pas de remonter au principe doctrinal dont ces « outrances de langage » ne sont que la traduction plus ou moins réfléchie. « C'est l'enseignement de l'Ecriture, lit-on parfois, chez des auteurs qui n'ont pas l'excuse de céder à l'entraînement d'une prosopopée, que le châtiment divin dû aux pécheurs se décharge en tombant sur l'Innocent (68). » Mais « le châtiment dû aux pécheurs » est-il autre chose que la damnation éternelle? La majeure appelle invinciblement la mineure et la conclusion suit. Tel est, en effet, le syllogisme qu'on a construit, suivant les meilleures règles de l'art.

« Il souffre pour expier le péché et en porter la peine à notre place. Or, le péché mérite l'enfer, dont les deux grands supplices sont indiqués dans la sentence : *Ite, maledicti*... Sur la croix, le Sauveur est maudit de son Père... A ce premier tournant, qui renferme quelque chose d'analogue à la peine du dam... se joint pour Notre-Seigneur la peine des sens... (69). » Si l'on ne veut pas accepter la conclusion, ne faut-il pas veiller aux prémisses? Et comme la mineure est de foi, c'est donc sur la majeure que doivent porter les réserves ou les distinctions. La discussion autorisée par le P. d'Alès manquerait son but si elle n'atteignait pas jusqu'en sa racine logique l'abus dont il admet la réalité.

Une fois dûment analysé le fait de la Rédemption telle que la foi nous la révèle, il y a lieu d'en scruter la raison d'être, c'est-à-dire d'en préciser les rapports avec ce que nous pouvons savoir des attributs divins. « Il est inconstestable, écrit à ce propos le P. d'Alès, que, dans l'agonie et dans la mort de Jésus , Dieu a *voulu* marquer

---

67. *Le péché originel*, Paris, Bloud, 1909, pp. 26-31.
68. Cf. *Rev. apol.*, t. XXXIII, col. 165, d'où ce passage est extrait.
69. M. Lesêtre, *Notre-Seigneur Jésus-Christ dans son saint Evangile*, Paris, 1893, pp. 529-530. [Citation, implicitement déjà faite, sans le nom de l'auteur, dans *Le dogme de la Rédemption, étude théologique*, p. 246.]

la rigueur d'une justice qui ne se laisse pas désarmer sans affirmer ses droits ». Et encore quelques lignes plus bas : « Jusque dans l'acte de la suprême miséricorde, Dieu *a voulu* montrer à la raison humaine une ombre de châtiment. La nature avait péché en Adam; il convenait qu'elle fût châtiée dans le Christ » (col. 558). Formules très nuancées qui, à la suite de saint Thomas, situent l'exercice de cette vindicte divine dans la catégorie, non du nécessaire, mais seulement du convenable. Et c'est là une nouvelle différence entre la théologie catholique et la protestante, « où Dieu fait figure de créancier inexorable et de bourreau... à l'égard du Christ sur qui s'accomplit toute justice » (col. 569). Aussi bien est-ce encore à l'orthodoxie luthérienne que l'auteur veut réserver les « exigences inéluctables de la justice pénale » (col. 572). S'il n'ignore pas que saint Anselme a pu ou paru admettre « les exigences rigoureuses de la justice divine », il s'empresse de rappeler qu'à l'encontre de « cette dialectique intransigeante » l'Ecole a revendiqué « la souveraine initiative de l'amour divin » (col. 556). Par où certainement le P. d'Alès entend réagir contre l'inadvertance de ceux qui voudraient voir dans l'idée des « exigences » propres à la justice de Dieu, la force et le prix de la doctrine catholique ou invoquer un ordre éternel aux termes duquel la justice ne s'effacerait pas tellement devant la miséricorde qu'elle ne réclame d'abord, pour que celle-ci puisse intervenir, le transfert de la peine par nous méritée (70). Du moment que ce léger correctif n'a pas semblé inutile à l'auteur, ses lecteurs seraient inexcusables de ne pas s'en souvenir pour entendre *cum grano salis* les exposés d'où il ressort qu'avant d'être conjuré, l'effet de la colère divine « *a dû* préalablement être détourné des vrais coupables et attiré sur lui-même par notre divin médiateur » (71).

Il faut donc savoir gré au P. d'Alès d'avoir repris à son tour ces principes fondamentaux de la saine théologie catholique et souhaiter que l'autorité de son nom serve à les faire prévaloir. Car ils sont de nature à dissiper bien des équivoques et permettent seuls de réaliser une intelligence moins inadéquate du mystère de la Rédemption. Le jour où ils seront mieux connus et plus fidèlement suivis, peut-être l'histoire saura-t-elle dire la part respective des divers théologiens qui étudièrent cette doctrine dans la préparation de cet heureux résultat (72).

---

70. [Cf. *Rev. apol.*, t. XXXIII, pp. 165-166, où l'on retrouve toutes ces expressions sous la plume du P. d'Alès].

71. [*Dict. apol. de la foi*, art. *Rédemption*, col. 558. Comme on vient de le noter, l'auteur, au demeurant, écrit à deux reprises dans le contexte immédiat sur le même sujet : « Dieu *a voulu* ».]

72. *Bull. de litt. eccl.*, 1924, pp. 146-150.

CHAPITRE V

EXPOSITION DOCTRINALE

III. Théologie protestante orthodoxe

Beaucoup plus que les catholiques, pour lesquels la Rédemption est un dogme qu'ils tiennent *in fide Ecclesiae*, les protestants sont obligés d'en acquérir la conviction personnelle et celle-ci, depuis le déclin du biblicisme primitif, c'est de plus en plus dans la voie de l'expérience, en conformité avec leur manière actuelle d'entendre la justification par la foi, qu'ils doivent la chercher. D'où une littérature de circonstance, aussi copieuse que touffue, qui se donne pour but, en fixant les certitudes qu'on croit acquises, d'en préparer la généralisation et dans laquelle il va de soi que se reflètent les tendances de chacun. Productions d'un genre assez flottant qui tient à la fois de l'exposition et de la démonstration, où concourent en des proportions diverses toutes les formes de la pensée religieuse : histoire, Ecriture aussi bien que mystique ou théologie, et dont la série toujours féconde constitue un ensemble qui n'a pas d'équivalent chez nous (1). Ces dernières années en ont vu croître le nombre sans davantage en régulariser le type : il n'est peut-être pas de terrain où l'individualisme de la Réforme se manifeste par une aussi déconcertante variété.

« Fidèle au vieux rationalisme de Socin sur lequel le sentimentalisme de Schleiermacher est venu jeter un vernis de piété, une école de gauche ne veut attribuer à la Rédemption qu'un sens tout psychologique et subjectif. [Sans être sans doute aussi dominant qu'autrefois, le libéralisme est loin d'avoir perdu ses prétentions et ses attraits.]

Au terme de son exposé historique (2), conçu en grande partie pour la démontrer, M. Hastings Rashdall se rattache nettement à

---

1. Cf. *Rev. des sc. rel.*, t. XI, 1931, p. 637 : « ... Un des sujets qui ont tenu le plus de place dans la littérature protestante de tous les pays et que, de temps à autre, les théologiens des diverses écoles entreprennent encore de renouveler. »
2. Voir plus haut, p. 7.

cette tradition. Il la met sous le patronage d'Abélard, qui lui paraît avoir influencé toute la théologie moderne en ramenant le mystère de la Rédemption à la grande preuve d'amour que Dieu nous donne dans la vie et la mort de son Fils. « Après un tel gage de charité, écrivait Pierre Lombard, nous sommes excités et enflammés à aimer Dieu qui fait pour nous de si grandes choses; et par là nous sommes justifiés, c'est-à-dire délivrés de nos péchés et rendus justes. La mort du Christ nous justifie donc en tant que par elle la charité est implantée dans nos cœurs. » M. Rashdall déclare ne pas connaître une meilleure expression de sa pensée (3), à cela près que les souffrances du Sauveur lui paraissent une éclatante manifestation de la souffrance intime que Dieu éprouva toujours du chef de nos péchés (4).

Sauf cette pointe imprévue de mysticisme, où l'auteur serait bien empêché sans doute de montrer autre chose qu'une métaphore, on voit que le libéralisme n'a pas réalisé beaucoup de progrès, puisque les formules d'un théologien du XIIe siècle lui servent encore à définir l'essentiel de ses positions (5). Mais il apparaît non moins clairement que cette doctrine vide le dogme chrétien de tout le contenu transcendant que la foi chrétienne avait cru y trouver jusqu'ici.

Contre ces négations, l'orthodoxie se devait de réagir (6). [Aussi bien que la précédente, la nouvelle génération] n'y a pas manqué (7).

I. — En langue française.

I. — « L'un des pasteurs de l'Eglise réformée de Nîmes », M. Babut, nous donne ce qu'il appelle « une étude biblique succincte de la Rédemption » (p. 4), mais qui forme en réalité un volume d'une belle étendue (8). L'auteur se défend de faire œuvre proprement théologique et d'instituer en conséquence un classement ou une discussion des systèmes; il veut s'en tenir au témoignage des auteurs sacrés. Du moins s'applique-t-il à en faire un exposé complet, éclairé par toutes les ressources de l'histoire et de l'exégèse, de telle sorte

3. A. Rashdall, *op. cit.*, p. 438.
4. *Ibid.*, pp. 450-454.
5. Voir *Le dogme de la Rédemption*, étude théologique, pp. 458-497.
6. *Ibid.*, pp. 498-548.
7. *Rev. des sc. rel.*, t. III, 1923, pp. 226-227.
8. C.-E. Babut, *Etude biblique sur la Rédemption*. Leçons données aux étudiants en théologie de la Faculté de Montauban, in-16, de XII-366 pages, Nîmes, « La Laborieuse », 1914.

que ce livre présente, sous une forme à la fois agréable et précise, un dépouillement consciencieux de tout le dossier scripturaire en matière de Rédemption.

Le pasteur Babut est connu dans le monde protestant comme l'un des plus vénérables soutiens de l'orthodoxie. Aussi s'attache-t-il, sur le fondement de la révélation et des Ecritures, à faire, comme il dit « une apologie de la Rédemption » (p. 8). Contre le rationalisme ancien et moderne, il montre que l'enseignement biblique, malgré les nuances individuelles qui sont le propre de chaque auteur, est d'une remarquable harmonie. Le dogme traditionnel, qui affirme la valeur objective et définitive de la croix du Sauveur en vue de notre salut et de la rémission de nos péchés, s'y trouve préparé dès l'Ancien Testament, révélé par Jésus, répété après lui par saint Paul et les divers apôtres. Excellente démonstration, où doctrines et méthode sont également à louer.

Trop souvent les explications théologiques ou les malentendus confessionnels divisent les catholiques et les protestants, même unis par une commune foi. L'auteur ne peut s'empêcher de laisser au moins entrevoir ses préférences doctrinales : on a la surprise de constater qu'elles coïncident avec la meilleure théologie catholique. Non seulement l'auteur désavoue en termes discrets les excès du calvinisme primitif sur la malédiction du Christ et autres rigueurs de la vindicte divine (pp. 105-106); mais la doctrine même de l'expiation, « conception très populaire, dit-il, et très accréditée parmi nous » (p. 331), est soumise par lui à une vigoureuse critique. Il estime en fin de compte qu'on doit la dépasser et compléter par l'aspect moral de l'œuvre du Sauveur : telle est, à son sens, la pensée dernière de saint Paul (pp. 114-117); telle aussi sa conclusion personnelle (pp. 335-341). Qu'y a-t-il autre autre chose d'essentiel dans cette « fameuse théorie de saint Anselme » (p. 329), dont le digne pasteur tient si étrangement à se désolidariser?

L'auteur se plaît encore à proclamer que la Rédemption, tout en restant incomparable et unique comme la personne même du Rédempteur, rentre cependant dans cette loi générale du monde surnaturel qui affirme la fécondité du sacrifice et la réversibilité des mérites ou des expiations. C'est ni plus ni moins le vieux dogme de la communion des saints que les fils de Calvin retrouvent sous le nom moderne de solidarité.

Nous avons déjà relevé ailleurs cette tendance qui ramène inconsciemment vers les positions catholiques les plus fidèles repré-

sentants de l'orthodoxie protestante (9). Il serait difficile d'en souhaiter un cas plus représentatif que celui du pasteur Babut (10).

II. — A ce témoignage d'un vétéran du calvinisme français dont la carrière honora la génération passée, un des maîtres de la génération présente a voulu joindre le sien. Professeur à la Faculté libre de théologie protestante de Paris, M. Henri Monnier était à la fois une trop haute personnalité pour se contenter des lieux communs et une âme trop religieuse pour consentir à sacrifier ou volatiliser le donné chrétien. Si donc il applique au problème de la Rédemption un effort de réflexion très personnel, c'est en même temps sans rompre trop gravement avec les principes fondamentaux de l'orthodoxie (11).

Une bonne moitié de son ouvrage porte sur l'analyse des données scripturaires. On s'étonnerait qu'il en fût autrement chez un représentant de la Réforme, et l'on ne peut que s'en féliciter lorsque cette prédilection de famille aboutit, comme c'est ici le cas, à retrouver dans l'Ecriture les bases de la foi traditionnelle. En regard, le chapitre intitulé « Coup d'œil sur l'histoire du dogme » est sensiblement plus faible. La matière est, de toute évidence, peu familière à l'auteur et sa bonne volonté ne lui évite pas, en ce qui concerne la période patristique, un nombre considérable d'approximations et d'erreurs. Quand se décidera-t-on à comprendre, dans tous les milieux, que la connaissance de la tradition ecclésiastique relève, elle aussi, de la science et qu'il ne suffit pas, pour en traiter pertinemment, de ressasser les lieux communs mis à la mode par certains livres de polémique ou de simple vulgarisation?

Au point de vue théologique, s'il déserte les anciennes positions calvinistes, l'auteur a le mérite de ne pas s'en tenir davantage au libéralisme classique d'Aug. Sabatier, qu'il entend dépasser par « une doctrine solidariste de la Rédemption ». Mais peut-être ne serait-il pas excessif de souhaiter que celle-ci fût plus précise en sa teneur et posée sur un fondement plus solide que celui de l'expérience religieuse.

Chemin faisant, M. Monnier témoigne de quelque contact avec la théologie catholique et peut-être y a-t-il gagné plus qu'il ne le

9. Voir *Le dogme de la Rédemption*, étude théologique, pp. 543-547.

10. *Rev. du clergé. fr.*, t. LXXXIII, 1916, pp. 47-48.

11. H. MONNIER, *Essai sur la Rédemption*, in-16 de 256 pages, éditions de « La Cause », Neuilly, 69, rue Perronet, 1929. Ce volume résulte d'une série de conférences données à l'Université d'Upsal sous le patronage de la fondation Claüs Petri.

croit (12). A leur tour, nos théologiens auront profit à voir dans son petit livre un spécimen de la pensée protestante actuelle dans ce qu'elle a sans nul doute de plus généreux (13).

III. — Ce ne sera presque pas sortir de France que d'unir à nos protestants indigènes un calviniste génevois (14).

« Nous vivons, explique M. Gindraux, dans un temps où l'anarchie des conceptions religieuses est à son comble au sein de notre protestantisme. Notre époque devait en arriver là en abandonnant le christianisme intégral et authentique, le fond commun de notions qui se trouvent chez Pierre, Paul et Jean, et que ceux-ci tiennent de Jésus-Christ. Ce ne sont pas des morceaux de christianisme qui peuvent le remplacer. » Voilà pourquoi à cette « pâle religiosité » qui désole tant d'âmes, l'auteur veut substituer ce qu'il appelle, d'un terme d'ailleurs bien peu scripturaire, « la philosophie de la croix », c'est-à-dire la vérité austère entre toutes, mais si riche et si bienfaisante pour la foi.

Je me suis, dit-il, assis au pied de la croix; j'y suis resté. J'y ai goûté, non pas seulement l'amertume des souffrances humaines, mais l'espérance et la consolation. Je n'ai pas voulu autre chose que faire goûter celles-ci à d'autres (pp. VII-VIII).

M. Gindraux défend la foi orthodoxe de la Rédemption d'après le système d'expiation pénale, qui est classique chez les protestants. Il en trouve dans les religions païennes, spécialement dans les rites sanglants du sacrifice, « un vague pressentiment » (p. 92). Mais la révélation totale en est faite dans la Bible, dont l'auteur défend avec vigueur le témoignage contre l'exégèse rationaliste.

Certes, concède-t-il, on ne trouve pas dans la Bible, ni dans l'Ancien, ni dans le Nouveau Testament, de théorie de l'expiation. On a devant soi de simples actes expiatoires auxquels la foi est obligée de s'attacher, sans

---

12. En particulier sur le point très caractéristique de la satisfaction, dont il retient la substance religieuse, alors même qu'il en évite le mot. Ainsi p. 218, où le Christ donne à sa mort volontaire « le sens d'une réparation offerte en sa personne à la justice éternelle » et encore, p. 234, où, parce que « l'honneur de Dieu exige l'obéissance de l'homme », l'auteur admet « que la vie du Christ soit tout entière l'hommage de la créature au Créateur, que sa mort soit l'acte d'abandon et de confiance qui glorifie Dieu ». Dans ce langage, quel catholique ne se reconnaîtrait? Voir *Le dogme de la Rédemption*, étude théologique, 3e édit., p. 586.

De ce chef, M. Monnier est un témoin certain, bien que timide à l'excès, de ce retour à saint Anselme, qui n'a plus rien d'exceptionnel dans les milieux protestants d'aujourd'hui. Voir *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age*, pp. 226-227 et 484.

13. *Rev. des sc. relig.*, t. XI, 1931, pp. 637-638.

14. Jules GINDRAUX, *La philosophie de la croix*, in-12, de VIII-311 pages, Genève, Jeheber, s. d.

comprendre autrement que d'une manière confuse... Mais la contemplation réfléchie de ces actes nous met en présence de certains caractères qui permettent de se rendre compte en quelque mesure des exigences de Dieu dans l'expiation (p. 109).

Ces « exigences » se ramènent à l'idée de justice qui réclamait le châtiment du péché réalisé dans la mort du Christ.

Entendons-nous bien toutefois : la substitution quant au châtiment n'implique point que le Christ ait souffert, en sa personne, la punition complète méritée par les pécheurs. Il est seulement entré dans notre châtiment; il a seulement pris une part (p. 208).

Aussi M. Gindraux n'admet-il pas certaines théories passant pour évangéliques (p. 47), et, tout en maintenant que le Sauveur sur la croix a souffert « la pénalité intérieure de l'abandon de Dieu », accompagne-t-il cette vieille formule calviniste de notables correctifs :

La colère de Dieu se montrant par un *certain* éloignement de la présence divine *paraît* s'être fait sentir à l'âme du Christ..., il est abandonné *dans une certaine mesure*. Il ressent *quelque chose* du vide laissé dans le cœur, finalement, par le péché, et trouve cela juste... (pp. 28-29).

Ce sont les positions de la nouvelle orthodoxie. L'auteur les défend avec non moins de force que de piété, sans les rendre pour autant plus invulnérables, lorsque, par exemple, il affirme que le sacrifice de la croix est *jusqu'à un certain point* celui de Dieu, Dieu s'associant aux angoisses de son Fils, souffrant des souffrances de de son Fils (p. 283 : cf. p. 31).

Un dernier chapitre étudie « la pensée de l'Eglise à travers les âges ». Il y aurait beaucoup à dire sur l'interprétation de la doctrine des Pères (15). Mais on y trouve sur les formes les plus modernes de la théologie protestante de nombreux textes et renseignements (16).

II. — En langue anglaise.

Dans le monde anglican, la production littéraire sur la doctrine de l'*atonement* fut toujours aussi riche que noble et variée (17). Ce triple ca-

15. Naturellement, au passif de la tradition ecclésiastique, l'auteur y accorde une grande place à la théorie d'une rançon payée au démon. Cependant, il veut bien reconnaître que « ces idées singulières... n'ont pas fait oublier à *tous* que notre première dette est envers Dieu » (p. 224). M. Gindraux est, en vérité, bien généreux, mais les Pères, équitablement compris, n'ont pas besoin de cette indulgence ni ne méritent ce dédain.

16. *Rev. du clergé fr.*, t. LXXIII, 1913, pp. 474-475.

17. [Cf. *Rev. du clergé fr.*, t. XCVIII, 1919, p. 209 : « On ferait une bibliothèque — et de belles dimensions — rien qu'avec les ouvrages consacrés par les anglicans de diverses écoles à la doctrine de l'*atonement* ».]

caractère ne se vérifie guère moins chez ses derniers représentants que chez les plus anciens.

I. — « Réconciliation » est de ces multiples succédanés du terme Rédemption dont aiment se servir les théologiens de langue anglaise, sans doute parce qu'il énonce mieux que tout autre cet aspect psychologique du mystère sur lequel ils se plaisent à porter leurs analyses. L'ouvrage du docteur Denney a bien cet objet et ce caractère (18).

Un critique anglican, dans une recension d'ailleurs très élogieuse, lui reprochait naguère son archaïque fidélité aux thèses de saint Anselme. Ce reproche serait plutôt un éloge à nos yeux. Il a ceci de fondé que l'auteur revendique fermement la valeur objective de l'œuvre rédemptrice; et le mérite n'est pas commun, pour un protestant, de maintenir cette position de la croyance traditionnelle contre l'assaut brutal ou les brillantes promesses du libéralisme. Mais, à cela près, rien n'est, en vérité, moins anselmien que la théologie de J. Denney. Non seulement il écarte, avec insistance, le mot et l'idée de satisfaction, mais c'est à une tout autre source qu'il va puiser son inspiration doctrinale.

Façonné par les cadres de l'Ecole, notre esprit se fait difficilement une idée de la variété d'éléments que l'orthodoxie protestante rattache aux dogmes par elle conservés. Ici le besoin de Rédemption est appuyé sur le sentiment du péché et de ses conséquences. En regard, l'œuvre du Christ est interprétée dans le sens mystique mis en honneur par Mc Leod Campbell et l'on nous montre le Sauveur innocent se solidarisant par sympathie avec ses frères jusqu'à porter le poids et le regret de leurs fautes, à en accepter les plus douloureuses conséquences, à goûter surtout dans la mort un peu de cette amertume que le jugement divin y fait ressentir au pécheur. Tout n'est pas également admissible de cette dramatique psychologie et l'on pourrait sans peine y montrer bien des lacunes; mais il s'en faut aussi que tout en soit à rejeter. En plus de l'utilisation directe qu'elle autorise, l'étude du Rév. Denney est excellente pour faire connaître dans nos milieux la manière dont se pose aujourd'hui, pour bien des chrétiens qui veulent rester croyants, le problème de la Rédemption et les données nouvelles dont leur effort a pu en enrichir la solution.

---

18. Rév. James DENNEY, D. D., *The christian Doctrine of Reconciliation*, in-8° de VIII-380 p., New-York, Georges Doran and C°, 1917.

Non moins que la doctrine, la méthode est ici un signe des temps. Ce n'est plus à l'autorité de l'Ecriture ou de la tradition que J. Denney demande la forme de sa pensée, mais à la seule expérience religieuse. Au lieu de reposer sur un acte de foi, le dogme s'enracinerait ainsi dans la vie même de la conscience. Méthode attrayante, si elle n'était, plus encore, décevante et ruineuse. Puisque d'aucuns chez nous ont pu concevoir le rêve imprudent de faire subir à l'orthodoxie une semblable transformation, il est salutaire de la voir réalisée en un exemple concret, qui, mieux que toute argumentation, en montre le charme si l'on veut, mais aussi l'incurable fragilité.

On regrette seulement de trouver, dans une œuvre de si noble tenue, quelques traces de cet esprit polémique où apparaissent les préjugés tenaces de la Réforme. L'ignorance est sans doute une excuse, mais il n'en est pas moins affligeant de rencontrer, chez un aussi grave et pieux docteur, plus d'ardeur à combattre nos institutions ou nos doctrines que de bonne volonté pour les comprendre. Ce qui ne nous empêche pas de souhaiter que nos théologiens lui rendent le bien pour le mal et apprécient plutôt dans son livre moins le nombre de ses erreurs ou de ses injustices que le mérite de ses intentions (19).

Une recension légèrement antérieure du même ouvrage en indiquait avec plus de détail le contenu matériel, auquel celle qu'on vient de lire se contentait de faire allusion.

Feu James Denney fut, toute sa vie durant, de cette noble lignée de théologiens anglicans qui se font un honneur et un devoir de défendre, contre l'envahissement du libéralisme, la foi traditionnelle en la Rédemption. L'âpreté dédaigneuse avec laquelle il parle des *Romanists* — pour ne rien dire de l'étrange phobie qui fait écrire à ce grave docteur que l'Inquisition espagnole et la « Société de Jésus » sont « deux des plus infâmes institutions dans l'histoire morale de l'humanité » (p. 298) — le peu de sympathie qu'il témoigne à nos théologiens, ni même, ce qui est plus grave, l'aversion qu'il professe à l'égard des dogmes de l'Incarnation et de la satisfaction, de la grâce et des sacrements, ne doivent nous empêcher de reconnaître que ses leçons posthumes sur « la doctrine de la réconciliation » procèdent du même esprit.

Non pas que sa méthode soit celle de l'ancienne orthodoxie, qui raisonnait sur l'autorité de la Bible ou de la tradition. Pour lui,

---

19. *Bull. de litt. eccl.*, 1920, pp. 75-76.

« toute construction doctrinale légitime et saine doit être basée sur l'expérience » (p. 26), et c'est seulement à titre d'expériences privilégiées que les écrits du Nouveau Testament (20) reçoivent à ses yeux « une grande, sinon décisive, autorité » (p. 121). Et l'auteur ne se demande pas si cette expérience, qu'il traite comme un pur donné, ne représenterait pas tout un travail de sélection et d'interprétation guidé lui-même par la foi, moins encore si l'utilisation qu'il en propose n'obéit pas à l'influence inavouée d'une norme supérieure. Sans s'arrêter à ces questions préalables que soulève toute méthode d'immanence, il se donne l'illusion de transformer le dogme en une sorte de poème psychologique (21).

Le sentiment du péché fait apparaître le besoin et la possibilité d'une réconciliation. Toute âme saine sent peser sur elle le poids de ses fautes; bien plus, les mauvais instincts dont elle a conscience lui donnent l'impression d'un désordre intime, inhérent pour ainsi dire à son être. Et par delà le malaise qui en résulte pour elle, par delà les répercussions douloureuses qu'elle rencontre à chaque pas dans le monde et dont la mort est le terme, elle se sent l'objet de la colère divine. Ce sentiment disparaît devant la croix du Christ, où l'âme chrétienne, en contemplant le Juste mort pour nos péchés, retrouve, avec les croyants de l'âge apostolique, une victorieuse révélation d'amour, une garantie de pardon et une source de paix. Pour obtenir le bénéfice de cette réconciliation, l'auteur, suivant le style protestant, ne demande que la foi; mais par là il entend « la somme totale de la vie chrétienne » (p. 300). Sous la formule de Luther, c'est la doctrine catholique qui est présentée : cet hommage réel est une suffisante compensation à trop d'injustes dédains (22).

Quant au point précis de la Rédemption proprement dite, l'auteur lui reconnaît une valeur objective : ce qui est décisif contre toutes les formes du rationalisme. La Passion du Sauveur a son sens devant Dieu, indépendamment du profit que nous pouvons en tirer; elle est une réalité dans l'ordre moral, et dont la valeur est absolue. Pour traduire ce caractère définitif, l'auteur use volontiers de l'expression : *finished work*, chère à la théologie anglaise.

Cette « œuvre » rédemptrice consiste essentiellement en ce que, par amour, le Christ s'est identifié aux pécheurs pour recevoir en

---

20. Saint Augustin est également pour lui *an experiencing nature* (p. 51).
21. Contre les autres opinions il invoque volontiers ce qu'il appelle « la critique de la vie » (p. 110).
22. Lorsque, par exemple, l'auteur articule contre la doctrine catholique des œuvres le traditionnel et l'absurde reproche de pélagianisme, p. 196.

son âme l'amertume de leurs fautes. Il y a plus, et, sans tomber dans les excès de la dogmatique luthérienne qu'il qualifie justement de « perversion » (p. 263), l'auteur tient que la mort lui est apparue comme la peine du péché et qu'il l'a ressentie, en conséquence, comme la suprême réaction de la justice divine contre le mal moral. A qui lui eût demandé plus de précision l'auteur eût sans doute répondu en revendiquant à son tour « le rôle de l'agnosticisme dans la vraie religion » (p. 213).

On a un spécimen de ces atténuations aux teintes indécises par lesquelles les orthodoxes modernes s'efforcent de sauvegarder en la corrigeant la vieille idée d'expiation. Tout en se croyant en droit et en devoir de les dépasser, la théologie catholique n'est pas incapable de trouver dans ces fines analyses édification et profit (23).

Chemin faisant, J. Denney reconnaît, en bon historien, que c'est là une conception spécifiquement protestante et il la distingue en termes très heureux de celles qui régnèrent jusque-là dans l'Eglise.

> La satisfaction à laquelle pensent les théologiens [de la Réforme] n'est pas celle de saint Anselme qui n'a aucun rapport avec le châtiment, ni celle du système pénitentiel qui est seulement *quasi* pénale, mais celle de la loi romaine qui s'identifie avec le châtiment. Ce qu'ils ont en vue d'une manière de plus en plus constante, c'est que le Christ a satisfait pour nos péchés en en portant la peine à notre place (p. 94).

Ne désespérons pas de voir enfin luire le jour où ces évidences historiques arriveront à s'imposer aussi chez nous (24).

II. — Rien n'est moins facile que de classer les productions multiples et diverses que la théologie anglicane nous offre périodiquement sur la Rédemption. [Celle de M. Snowden se distingue par un éclectisme particulièrement accentué (25).]

A voir l'auteur insister sur les attributs de justice et de sainteté en Dieu, à l'entendre affirmer, avec R. Dale, que le Christ a dû « expérimenter » la peine de nos fautes, on pourrait croire qu'il veuille purement et simplement restaurer les vieilles formules de l'orthodoxie protestante. De fait, sa préoccupation dominante est de maintenir à la mort du Sauveur son caractère pénal contre les théo-

---

23. Il est constant qu'en cette matière les défauts du système sont corrigés par une sincère profession de la foi chrétienne. L'auteur, qui fait cette juste remarque (p. 20, note 1), mérite d'en recevoir le bénéfice.

24. *Rev. du clergé fr.*, t. C, 1919, pp. 292-294.

25. P.-L. SNOWDEN, *The atonement and ourselves*, in-8° de XVI-284 pages, Londres, Society for promoting christian Knowledge, 1919.

ries subtiles mises en avant par Mac-Leod Campbell et Moberly, qui la réduisent à un acte sublime de pénitence fait au nom de l'humanité. Mais, sans déguiser cette tendance conservatrice et la réaction qu'elle entraîne à l'égard du libéralisme ambiant, l'auteur a souci de construire une synthèse qui déborde les cadres anciens.

C'est ainsi qu'il écarte l'idée antique de substitution au profit du concept plus moderne de solidarité, qu'il allège l'expiation pénale au point de la transformer en une sorte d'expérience mystique, qu'il refuse d'admettre la colère vengeresse du Père et le châtiment du Fils, que surtout il substitue au dogme luthérien de la justice imputée la nécessité d'une réelle identification spirituelle entre l'âme chrétienne et son Rédempteur. Au cours de ses analyses, il lui arrive de reconnaître que le désordre essentiel du péché est dans l'injure qu'il fait à Dieu et, par conséquent, le point culminant de l'économie rédemptrice dans l'obéissance amoureuse du Sauveur qui en est la réparation. Le Rév. Snowden n'a point tort de penser qu'il est par là d'accord avec saint Anselme et avec toute la théologie traditionnelle, qui demeure moulée sur le *Cur Deus homo*. On peut seulement regretter que ce sommet ne domine pas toujours plus nettement le paysage doctrinal que son éclectisme se complaît à dessiner.

Par le sens religieux qu'il respire et tend à communiquer, par son attachement au dogme et la saine tradition de sa théologie, par ses tendances catholiques d'autant plus significatives que l'auteur en a moins conscience, cet ouvrage représente ce qu'il y a de meilleur dans la doctrine et la piété des plus hautes sphères du monde anglican (26).

Ce compte rendu volontairement synthétique trouvait ailleurs son complément, qu'il est normal d'en rapprocher ici.

Depuis longtemps, il y a, dans la théologie protestante, une crise de la notion de justice et de ses applications. « Dieu est amour », a dit saint Jean : le libéralisme a voulu comprendre cet attribut de telle façon qu'il fût, dans l'être divin, exclusif de tous autres et que tout dans les voies ou institutions divines dût se réduire, sous peine de blasphème, à des formes de suavité. Le dogme de la Rédemption a été une des victimes de ce nouvel Evangile. Si Dieu n'est plus qu'un Père aux miséricordes indéfinies, comment pourrait-on garder encore un sens aux vieilles thèses sur la gravité du péché et le sacrifice expiatoire du Rédempteur? Aussi bien cette orthodoxie désuète

26. *Bull. de litt. eccl.*, 1920, pp. 318-319.

cédait-elle de plus en plus le pas à l'idée d'un Christ tout moderne, dont la vie et la mort n'avaient d'autre sens que de révéler aux hommes l'ineffable tendresse du Père qui est aux cieux.

Une réaction est, paraît-il, en train de se produire, au moins dans les milieux anglais, et l'on ne peut que s'en féliciter pour le progrès de l'esprit chrétien. Sous l'influence de la guerre, beaucoup d'esprits auraient découvert que le péché n'est malheureusement que trop réel et qu'en présence de certains crimes l'action de la justice est nécessaire pour rétablir les lois violées de l'ordre moral. C'est pourquoi P.-L. Snowden, qui constate ce revirement des âmes, croit le moment favorable pour leur présenter dans toute son austère rigueur le dogme traditionnel de la Rédemption.

Sur la foi des Ecritures, confirmées par le témoignage de la saine raison, il rappelle donc que, si Dieu est amour, il est aussi et avant tout sainteté. A l'égard du mal moral, cette sainteté doit logiquement s'affirmer sous la forme d'une invincible opposition et la mission rédemptrice du Christ ne peut se comprendre que si elle est une plus éclatante manifestation de ce plan éternel de justice. En effet, la révélation divine enseigne de la manière la plus formelle que le Sauveur a porté la peine de nos péchés et que c'est seulement en nous identifiant à son sacrifice que nous pouvons obtenir notre pardon. Le développement de ces thèses successives est poursuivi avec autant d'élévation que de vigueur, dans un style dont la précision théologique s'échauffe au souffle d'une discrète piété. Par où l'auteur s'inscrit en bon rang parmi les défenseurs de l'orthodoxie.

Ce dogme s'enveloppe dans une théologie passablement éclectique. Sans doute l'auteur s'attache-t-il surtout à souligner dans la mort du Christ son caractère pénal et il semble même faire au vieux calvinisme des sacrifices inquiétants quand il présente le Sauveur portant la peine de nos fautes jusqu'à ressentir en son âme l'amertume de la séparation divine. Mais, outre que cette idée n'est jamais poussée jusqu'à ses conséquences extrêmes, l'auteur la transpose sur un plan psychologique : ce n'est plus la justice implacable du Père qui inflige à son Fils le châtiment dû aux pécheurs; c'est le Fils de Dieu devenu notre frère qui a voulu faire jusqu'au bout l'expérience de nos péchés (27).

Autour de cette idée, l'auteur croit pouvoir réaliser la synthèse de ce qu'il y a de meilleur dans les divers systèmes en cours. « Elle est basée sur la foi au caractère représentatif de Notre-Sei-

---

27. Aussi l'auteur désigne-t-il son système sous le nom intraduisible d'*experiential theory*.

gneur comme chef de l'humanité : notion chère à saint Irénée et à saint Athanase. On y trouve place pour l'enseignement de saint Anselme, qui affirme la justice de Dieu et le besoin d'une réparation pour l'injure que lui causent nos péchés. Elle s'harmonise avec ce que les scolastiques postérieurs ont dit de cette satisfaction à titre pédagogique que Dieu se devait d'exiger comme souverain officiel de l'univers (28). Avec J. Mc-Leod Campbell, elle permet de voir comment la vie et la mort rédemptrices du Seigneur sont un grand *Amen* à la sentence divine contre le péché. Elle est compatible avec les vues du docteur Dale, d'après qui Notre-Seigneur en croix souffrit réellement la peine de nos fautes par la conscience qu'il eut d'être séparé de son Père et que, par la foi, le chrétien fidèle est inclus dans cette expiation. Tout autant elle s'accorde avec le système du docteur Moberly, que le Sauveur a offert une parfaite pénitence pour le péché et que par l'œuvre du Saint-Esprit, agissant dans l'Eglise et les sacrements, cette pénitence peut aussi devenir la nôtre. Mais elle complète cette pénitence et fortifie notre conception de l'amour de Dieu, en y ajoutant cette obéissance parfaite dans l'accomplissement de l'œuvre expiatoire qui en fait cet acte réparateur sans lequel il n'y a pas de vrai repentir. De plus, en acceptant et soulignant la possibilité de cette véritable indentification avec Dieu, dans laquelle le Rév. Mc-Dowall voit le terme de l'évolution religieuse, elle montre comment, sans perdre notre personnalité, nous pouvons nous approprier tous les éléments de ce sacrifice parfait et seul suffisant que Notre-Seigneur a offert pour les péchés du monde » (pp. 254-255).

Cette revue à grands traits vaut à titre documentaire, comme indication des courants qui s'entre-croisent au sein de l'orthodoxie anglicane. S'il ne les domine pas absolument, le Rév. Snowden fait du moins une place à la doctrine catholique dans son système et il lui arrive même de dire que l'obéissance réparatrice du Sauveur est le « trait principal » (p. 194) de la Rédemption (29). Il ne resterait qu'à mettre cette idée en pleine lumière pour avoir la synthèse cherchée. L'auteur a toujours le mérite d'en avoir aperçu la valeur et, pour incomplet qu'il soit encore, ce retour à une tradition trop sou-

---

28. Il s'agit, en réalité, du système de Grotius et de la scolastique protestante qui s'est édifiée sur ses bases. Voir *Le dogme de la Rédemption*, étude théologique, pp. 436-458.

29. Nouvel indice de ces tendances inconscientes qui apparaissent çà et là dans la confusion des systèmes enfantés par l'orthodoxie protestante. Voir plus haut, pp. 75 et suiv.

[Cet exemple n'aidera-t-il pas certains de nos orateurs — ou même de nos théologiens — à « réaliser » d'une manière moins inadéquate le sens exact et la portée de la tradition catholique sur ce point?]

vent méconnue n'est pas pour nous le moindre intérêt de son exposé (30).

De ces deux publications contemporaines, il restait à dégager et apprécier d'une manière plus technique les principes directeurs, avec les lumières qui en résultent sur la physionomie doctrinale de la nouvelle orthodoxie dont leurs auteurs sont les témoins.

III. — A la psychologie [dont se contente l'école libérale nos théologiens sont d'accord pour] opposer une dogmatique. Les points principaux en sont les suivants : gravité et malice objective du péché, besoin d'une rédemption, nécessité du Christ pour la réaliser, souveraine efficacité de sa Passion et de sa mort.

Toutes ces thèses que la théologie catholique établit sur l'autorité de la révélation, il s'agirait de les appuyer sur l'expérience. L'ouvrage de J. Denney obéit à cette méthode. Il n'en serait pas de plus séduisante, s'il était vrai qu'elle fût capable de rattacher le dogme aux réalités les plus profondes de notre vie spirituelle. Mais pour cela il faut commencer par introduire subrepticement dans l'expérience les données mêmes de la foi, puis s'en servir comme d'une règle tacite dans l'interprétation de l'expérience ainsi modifiée. Au lieu d'une démonstration, on n'a que l'analyse — plus ou moins ingénieuse — faite par un chrétien d'une conscience déjà christianisée.

Pour défendre cette même doctrine, le Rév. Snowden est mieux inspiré de recourir à la révélation biblique, interprétée à l'aide de nos principes rationnels. C'est la méthode traditionnelle d'autorité, que l'on voudrait en vain supplanter au profit d'une méthode tout illusoire d'immanence. Mais encore la question se pose de savoir si elle peut aboutir à une certitude ferme par les seules voies du libre examen. La position du catholique est autrement solide, qui établit la foi sur l'autorité de l'Eglise et utilise ces diverses considérations psychologiques seulement pour la confirmer.

Non contents d'affirmer le fait de la Rédemption, nos auteurs développent des explications théologiques destinées à en donner l'intelligence. L'essentiel pour l'un et l'autre est que le Christ ait porté la peine de nos fautes; mais, au lieu d'expliquer cette expiation, avec l'ancienne orthodoxie, par un acte de la justice divine, ils en demandent le secret à un mystère d'amoureuse solidarité (31). Jésus

---

30. *Rev. du clergé fr.*, t. CIII, 1920, pp. 370-372.

31. Sur ces tendances du protestantisme moderne, voir *Le dogme de la Rédemption*, étude théologique, pp. 533-541.

s'est identifié à nous jusqu'à ressentir la douleur de nos péchés, jusqu'à éprouver dans son âme innocente quelque chose de la séparation divine et de ses cruelles angoisses. La mort en particulier lui est apparue comme le fruit amer du péché et il n'a pas pu, en la subissant, ne pas expérimenter un peu de ce que l'éternelle justice réserve au mal moral. Ces explications ne sont pas sans intérêt pour montrer les efforts auxquels se livre la théologie protestante actuelle en vue de sauvegarder sa tradition propre, tout en se gardant des excès qui l'ont si justement discréditée.

M. Snowden est d'ailleurs assez éclectique pour admettre qu'il faut aussi considérer dans le Christ le représentant de l'humanité, dont la parfaite obéissance devient la réparation de nos fautes (p. 255), et que là se trouve le « principal » de la Rédemption (p. 194). Historiens et théologiens ne manqueront pas de noter cet aiguillage vers la doctrine catholique telle qu'elle fut systématisée par saint Anselme et saint Thomas (32).

III. — En langue allemande.

I. — [Chez les luthériens allemands, la littérature théologique sur la Rédemption n'est guère moins copieuse ni moins complexe.] Le volume de B. Steffen a d'abord le mérite d'en dépouiller les plus récentes productions (33).

De son enquête historique aussi bien que de sa construction personnelle, il ressort que les préoccupations les plus graves de la théologie orthodoxe ainsi que les attaques de ses adversaires portent sur le concept d'expiation. L'auteur cite en l'approuvant (p. 78), ce témoignage de Charles Girgensohn : « La théorie classique de l'Eglise évangélique en cette matière est la doctrine de la substitution pénale du Christ. » On peut sans doute en croire les théologiens protestants quand ils nous renseignent sur la foi de leur Eglise (34).

Contre cette conception se dresse, toujours menaçante, l'école de Ritschl, représentée par Häring, Kirn, Schulze, Niebergall et bien d'autres, qui, sous des formes diverses, réduisent la Rédemption chrétienne à l'action du Christ sur nos âmes. A ce subjectivisme qui ramène tout à l'homme et à la mesure de ses besoins, l'auteur oppose

---

32. *Rev. des sc. relig.*, t. III, 1923, pp. 227-228.
33. Bernard Steffen, *Das Dogma von Kreuz*, in-8°, de VIII-251 pages, Gutersloh, Bertelsmann, 1920.
34. P. Lobstein, dans *Rev. d'histoire et de philosophie religieuse*, 1922, pp. 142-143.

le « théocentrisme » de la foi traditionnelle, dont « le dogme de la croix » est et reste un des principaux éléments. C'est pourquoi, suivant son expression favorite, il se rallie pour son compte à une théologie « staurocentrique » et s'efforce de la justifier comme la seule conforme à la révélation.

Jusque-là B. Steffen n'est qu'un témoin entre bien d'autres de la foi chrétienne commune à l'encontre du libéralisme et, pour un catholique, il est consolant de constater que le vieux dogme, malgré tous les ravages de la critique, garde encore des défenseurs. On peut se demander si une méthode purement biblique, mélangée de vagues appels à l'expérience religieuse, est suffisante pour l'établir; mais on ne saurait contester l'esprit de foi et de piété de ceux qui s'adonnent à cette tâche. Là est le terrain commun sur lequel peuvent et doivent s'unir tous les croyants.

Encore est-il que ce dogme peut être compris de diverses manières. A cette œuvre d'interprétation théologique, l'auteur apporte aussi un utile concours. Il combat vivement l'ancienne théologie luthérienne, où le Christ était conçu comme le substitut qui porte devant Dieu la peine de nos fautes et par là nous évite les coups de la justice irritée. A la suite du docteur Martin Kähler, l'auteur adopte ce qu'il appelle « la substitution inclusive », d'après laquelle le Christ, en entrant dans l'humanité, accepte volontairement de subir la répercussion de nos péchés et par là nous apprend à recevoir nous-mêmes en esprit d'expiation et d'amour les souffrances de cette vie qui en sont le châtiment. De cette manière, nous voyons comment la justice de Dieu s'exerce sur le péché, en même temps que sa miséricorde sur le pécheur.

C'est une variante du système de la solidarité déjà rencontré chez les anglicans. B. Steffen s'applique à défendre cette doctrine, non d'ailleurs sans quelque redondance, contre les adversaires de droite et de gauche. S'il n'est pas sûr qu'elle soit une solution adéquate du problème, elle n'en représente pas moins un effort intéressant pour transposer en langage psychologique moderne le schéma juridique construit par l'ancienne orthodoxie. Le progrès est de ceux qui comptent dans l'histoire des idées et dont il est loisible à chacun de tirer profit.

On ajoutera que l'auteur, bien qu'il s'attache principalement au thème de l'expiation pénale, en arrive, lorsqu'il parle du sacrifice du Christ, à faire état de son obéissance et de la valeur morale qu'elle représente devant Dieu (pp. 93-97). En s'avançant dans cette direction, le docteur Steffen aurait retrouvé le système proprement

anselmien et, avec lui, une base autrement large pour asseoir cette foi dont la défense lui tient à cœur.

Il ne saurait échapper à personne que le contact avec ces productions variées de l'orthodoxie protestante n'a pas seulement un intérêt bibliographique. Quelle que soit leur valeur propre, elles montrent, chacune à sa manière, tout ce que le dogme de la Rédemption pose de problèmes devant l'intelligence croyante et, quand il s'agit de les résoudre, elles peuvent, s'il en était besoin, aider la théologie catholique à prendre plus nettement conscience des positions que lui traça le génie de ses fondateurs et sur lesquelles le déficit des autres systèmes l'incite plus que jamais à se tenir (35).

II. — On sait que, chez les représentants de l'orthodoxie protestante en Allemagne, la tradition ne s'est jamais perdue tout à fait de ces constructions spéculatives qui tendent à rétablir sur des bases rationnelles les mystères chrétiens qu'ils entendent conserver. Effort analogue à celui de nos grands scolastiques, mais qui ne connaît pas les mêmes scrupules à l'égard de la règle de foi.

A cette école se rattache le présent ouvrage du docteur Jelke (36). Sa principale originalité est de prendre son point de départ dans ce qu'il se plaît à nommer (pp. 26 et 28) le trait spécifique de la Réforme, savoir l'expérience vécue de notre Rédemption. L'effet du salut lui permettant, comme il le dit, de remonter à sa cause, de la Rédemption il croit pouvoir induire successivement l'Incarnation et la Trinité. Sur ces trois points sa marche est strictement uniforme. Il commence par exposer, en un rapide aperçu, l'enseignement de l'Eglise qui constitue et fixe l'expérience du passé. De ce dogme ecclésiastique, il cherche ensuite les fondements dans le témoignage autorisé de l'Ecriture. Puis il s'efforce de le comprendre, plus exactement de le trouver au moyen de la raison, critiquant en cours de route, s'il y a lieu, les systèmes antérieurs avant d'y substituer le sien.

Il n'est, en principe, rien de séduisant comme ces sortes de synthèses et l'auteur déploie pour élever la sienne une réelle virtuosité. Mais, même parmi ceux qui firent profession d'obéir au magistère catholique, rarement ces tentatives furent couronnées de succès. A

---

35. *Rev. des sc. relig.*, t. III, 1923, pp. 230-232.

36. Dr Robert JELKE, professeur à l'Université de Heidelberg, *Die Grund- dogmen des Christentums : Die Versohnung und der Versöhner*, in-8° de VII-148 pages, Leipzig, Dörffling et Franke, 1929.

plus forte raison la foi traditionnelle risque-t-elle de péricliter dans une théologie dont le libre examen est la seule loi. Le docteur Jelke ne réclame-t-il pas (p. 127) le droit de « rebâtir les dogmes ecclésiastiques sur un plan modifié » ? Aussi bien remarque-t-on sans peine que sa Trinité et son Incarnation ne sont plus celles que l'Eglise a inscrites dans son *Credo*.

Le dogme de la Rédemption, qui lui sert de point d'appui, souffre moins de ces caprices individuels. Il est intéressant de voir l'auteur y réagir contre l'expiation pénale chère à son Eglise pour chercher le chef de ce mystère, avec la meilleure théologie catholique, dans la valeur inhérente à l'obéissance, à l'amour et au libre sacrifice du Christ (37).

---

37. *Rev. des sc. relig.*, t. XI, 1931, pp. 169-170.

CHAPITRE VI

UNE RÉVISION CRITIQUE DU DONNÉ CHRÉTIEN

Sur l'autorité de l'Ecriture, à laquelle fait écho la tradition ecclésiastique, le croyant est en mesure d'admettre et de maintenir l'origine révélée du dogme de la Rédemption. La foi catholique n'a jamais réclamé ni admis d'autre objet formel.

Il est pourtant des chrétiens qui croient pouvoir accorder un minimum de docilité religieuse au message de Dieu avec une critique plus ou moins radicale où la Bible n'est plus que la collection des expériences mystiques faites par ses auteurs et où la tradition se ramène à la somme des « variations » et approximations de la spéculation théologique au cours des siècles. Ce qui les autorise à une parfaite indifférence à l'égal des formes doctrinales du passé, voire même à cette désinvolture plus ou moins cavalière à leur endroit qui, dans certains milieux, paraît constituer la science. En revanche, pour avoir secoué ce joug bienfaisant auquel l'Apôtre ne craignait pas d' « enchaîner toute intelligence » (*II Cor.*, X, 5), ils se voient obligés, sous peine de « flotter à tous les vents » (*Eph.*, IV, 14), de se faire au mieux une *regula fidei* à laquelle, au demeurant, ils enlèvent d'avance toute valeur décisive par le fait de la créer à la mesure de leur état d'âme individuel. Constructions de caractère aussi mobile que décevant, mais qui n'en méritent pas moins compréhension et sympathie pour ce que, jusqu'en leurs déficiences, elles représentent de bonne volonté.

Une fois passée l'aventure du modernisme, ce n'est pas chez nous que ce genre de tentatives a chance de se produire ou de durer. Elles sont, au contraire, monnaie courante, chez les adeptes de la Réforme, qui sont restés fidèles, à défaut d'autres certitudes, aux disciplines indulgentes et parfois capricieuses du libre examen.

Héritier d'un grand nom du protestantisme contemporain, c'est au nom d'un libéralisme analogue que M. Fernand Ménégoz a voulu clore sa carrière à l'Université de Strasbourg par un exposé de ses vues sur le mystère de la croix (1). Elles se présentent sous cette forme laconique de « thèses » pour laquelle il semble que la théologie de confession réformée garde une traditionnelle préférence et qui a tout au moins l'avantage de favoriser la concision. D'inspiration à la fois éclectique et personnelle, en une langage de tenue digne et sobre, mieux que bien des volumes, ces pages succinctes présentent un aperçu relativement complet des courants à travers lesquels la sotériologie protestante d'aujourd'hui essaie de se frayer un chemin.

I. Eléments " révélés "

Dès les premières lignes, la Rédemption y est définie comme « l'acte par lequel Dieu a délivré les hommes de la domination du péché et de la puissance de la mort ». Notion au total peu précise, mais où l'on devine le souci de faire prédominer l'élément subjectif sur l'élément objectif des anciennes confessions de foi.

Si la Rédemption ainsi entendue se rattache à la mort du Christ, c'est en tant que celle-ci est « considérée comme le couronnement de son activité historique ». Réalisme de bon aloi où la théologie catholique se reconnaîtrait aisément (2), sauf qu'ici les préoccupations d'ordre psychologique arrivent à renverser les perspectives dogmatiques de l'Eglise chrétienne en ce qui concerne les facteurs de la Rédemption.

La Croix en tant que moyen de grâce et instrument de salut ne s'affirme comme tel qu'en fonction de la « résurrection », c'est-à-dire du triomphe du Christ. Ce n'est que parce que, contrairement à l'attente de ses ennemis, le Christ s'est manifesté après sa mort, par l'effusion de son Esprit... comme une puissance présente, agissante et salvatrice, que la Croix apparaît... comme le point de départ d'une nouvelle et conquérante action de Jésus-Christ (p. 181).

En effet, la résurrection fut et reste la révélation de Dieu par excellence, à la lumière de laquelle il faut interpréter le drame déconcertant du Calvaire. Là serait aussi « le tréfonds de la pensée

---

1. F. MENEGOZ, *Rédemption*, thèses sur le fond révélé et la rationalisation dans la doctrine de la mort salvifique du Christ, dans *Rev. d'hist. et de phil. relig.*, t. XX, 1940, pp. 181-200.
2. Cf. *Le dogme de la Rédemption*, étude théologique, pp. 186-189.

des premiers fidèles » (p. 182), pour lesquels Jésus-Christ, en mourant sur le Calvaire, remporte, par la grâce du Dieu omnipotent, une *victoire* : victoire sur le monde, le mal et la mort (3).

Sur ces bases, laissant de côté les « images », même les plus vénérables du langage biblique et pour embrasser « la totalité de l'histoire du dogme de la Rédemption », l'auteur en veut dégager tout d'abord « les éléments révélés et partant nécessaires ». *In necessariis unitas*, dit en effet l'adage : on ne saurait donc suivre avec trop d'attention ces pages méthodiques et denses (pp. 183-186) d'où l'essence du mystère chrétien va ressortir.

Ces « éléments révélés », M. Ménégoz renonce d'ailleurs à les chercher dans l'enseignement personnel de Jésus. Tout au plus l'Evangile, appauvri par une critique dont il n'hésite pas à s'accommoder, offrirait-il de vagues indications.

> ... Il paraît certain qu'à ses yeux, son « service » devait se parfaire par le don de sa vie et que, par delà cette fin tragique, il attendait l'ultime réparation sous la forme de la venue... du royaume de Dieu. Ce qui est sûr, c'est que dans sa mort, il y eut acte, acte conscient, acte d'obéissance parfaite, de renoncement total à soi-même et d'amour (p. 183).

Notre seule ressource est donc la foi des premiers disciples. De fait, « caché et plus ou moins méconnu pendant son ministère terrestre, le dynamisme *sui generis* de l'Esprit du Maître éclata le troisième jour. Et, rétrospectivement, cette révélation fit apparaître la véritable nature intime de la personne et de l'œuvre du prophète de Nazareth » (p. 184).

Pour être Rédempteur, est-il nécessaire, insinuait jadis A. Loisy (4), qu'il se soit donné lui-même comme tel? M. Ménégoz n'en semble pas davantage convaincu : sur le plan pragmatique où il se place, l'expérience religieuse des croyants qui s'ouvrirent à la perception de sa divinité lui suffit.

Au nom de cette méthode, la foi chrétienne en la Rédemption comporte quatre points essentiels.

> 1° Le Révélateur parfait de la sainteté et de la justice divines, Jésus-Christ crucifié fait apparaître, par contraste, la totale et universelle abjection du péché.
>
> 2° Au milieu de l'effroi de cette condamnation, reluit, manifestée dans

---

3. D'après G. AUBIN, *Christus Victor*, Londres, 1931, et M. GOGUEL, *La foi à la Résurrection de Jésus dans le christianisme primitif*, Paris, 1933.

4. « En quoi importe-t-il à la foi que Jésus ait enseigné la doctrine de la Rédemption et ne suffit-il pas qu'il ait été rédempteur? » Note du 28 janvier 1904 dans *Mémoires*, t. II, p. 327.

le Christ crucifié, la clarté de l'amour du Père qui est dans les cieux... Si Jésus... a publié, contrairement à l'étroitesse du légalisme d'Israël, la réalité du don suprême de Dieu, celle du pardon des péchés offert gratuitement à l'homme repentant et désolidarisé d'avec le mal..., le Christ crucifié et glorifié en fait, de siècle en siècle, autant... Au sein des affres du Golgotha, apparaît... la miséricorde du Père, lequel (y rend) sensible aux hommes, avec sa sainteté et sa justice, sa volonté de les affranchir de l'esclavage où les tient le monde, du sentiment pesant de leur culpabilité et de la crainte que leur inspire leur corruption.

3° Puis encore... la Croix, baignée dans les lumières de Pâques, est la victoire de la vie sur la mort... Dieu, en se déclarant pour lui (son Fils) le troisième jour a révélé une fois pour toutes, avec le vrai sens de la croix, le vrai sens de toutes les épreuves humaines : quand l'homme demeure fidèle à son Dieu, elles ne le séparent pas de lui, mais au contraire l'unissent à lui pour l'éternité... Et la vie triomphante du Christ... confère à l'existence terrestre tout entière un caractère intérimaire (qui l'oriente) vers un accomplissement futur et transcendant (savoir) la venue... du royaume de Dieu dans le monde. La vie est donc entraînée par un mouvement profond qui la porte de l'imparfait vers le parfait et du périssable vers l'éternel...

4° Enfin dans le Christ crucifié se révèle l'universalité du salut. Le Christ en Croix, ce n'est pas seulement l'Israélite qui meurt pour Israël : c'est l'homme donnant sa vie pour la société humaine... La Croix tire au jour la vraie solidarité... celle qui comprend tous les hommes dans le même péché et la même grâce. Elle dissipe tous les particularismes et fait apparaître, dans sa réalité concrète et vivante, l'humanité (p. 184).

On ne refusera pas à ces notations le mérite d'exprimer les traits distinctifs de ce qui est, au regard du philosophe, le message chrétien. Mais en présence de ce spiritualisme intentionnellement dépouillé de toute précision dogmatique, peut-on parler encore de « Rédemption » autrement qu'au sens le plus impropre du mot? Et plus ce minimum tend à s'identifier avec les données de la conscience, ne faut-il pas une optique spéciale pour l'appeler une « révélation » ?

II. Part de la " rationalisation ": Tradition catholique

Quant aux formules ou théories proposées au cours des âges pour donner à ce « mystère » des contours plus précis, elles appartiennent à ce que M. Ménégoz nomme la « rationalisation ». Efforts tentés par les penseurs chrétiens « pour se rendre simplement intelligible à eux-mêmes la portée du mystère de la Croix considéré comme réponse aux questions imprévisibles et spéciales qui, à un moment donné de l'histoire, sont devenues pour eux les gros problèmes de l'heure » (p. 187). Bien entendu, il ne s'agit plus ici que d'éléments

précaires qui représentent, dans l'ensemble du christianisme, la part du relatif. A ce titre, M. Ménégoz s'efforce d'en reconstituer synthétiquement les principales formes, au risque d'y introduire, à mesure qu'il déploie dans ce travail constructif une plus grande agilité, un schématisme que les rigueurs de la méthode positive n'autoriseraient pas.

Rien n'est plus significatif du changement de front dont témoigne l'aile marchante du protestantisme actuel que de voir la doctrine de saint Paul, devant laquelle les protagonistes de la Réforme s'inclinaient comme devant la parole même de Dieu, ramenée de nos jours à l'humble niveau de systèmes purement spéculatifs. C'est ainsi qu'elle n'occupe chez M. Ménégoz que le premier rang dans le développement chronologique de la « rationalisation » (pp. 187-189).

« Comment se fait-il que dans le christianisme l'ordre de la loi ait été remplacé par l'ordre de la grâce » et que ce dernier s'étende aux païens non moins qu'aux Juifs? « Nouvelle et troublante question », véritable « énigme » dont saint Paul et ses successeurs chercheront et trouveront la clef dans la croix du Christ. »

Parmi les « nombreux motifs... parfois contradictoires » qu'il développe à ce sujet émergent « deux notions que Paul emprunte à l'Ancien Testament ». La première est celle de malédiction qui lui permet d'abolir le règne de la loi. Non seulement tout transgresseur de cette dernière y était déclaré maudit, mais encore quiconque est pendu au bois. Dans l'esprit de l'Apôtre, le second de ces articles va servir à détruire le premier. Tous les hommes, en effet, ont mérité d'être maudits (*Gal.*, III, 10); mais Jésus en croix est devenu malédiction à leur place (*ibid.*, 13). Ainsi la loi est « périmée » en s'accomplissant et « la voie est ouverte à la bénédiction de Dieu » qui, de surcroît, peut s'appliquer aux Gentils en vertu de la promesse divine reçue par Abraham (*ibid.*, 14).

« D'un autre côté, ce drame, qui délivre Israël de la tyrannie de la loi, présente aussi une face d'emblée universaliste et humaine », qui est éclairée par le concept biblique de punition. Fruit de la désobéissance d'Adam, la mort était pour tous les hommes le châtiment de leur péché; mais parce qu'elle fut le signe et l'effet de son obéissance, la mort de Jésus a annulé « ladite punition et ses conséquences pour substituer désormais le règne de la vie à celui de la mort.

En résumé, « la croix... signifie pour l'Apôtre une malédiction substitutive et une obéissance réparatrice. Deux thèmes complémentaires qui se ramènent « eux-mêmes à celui d'une victoire remportée par le Christ crucifié sur les puissances hostiles à Dieu ».

Qui s'étonnera que pareille doctrine paraisse à l'auteur « trop profonde et trop difficile » pour avoir pu « être pleinement comprise » ? Aussi bien faudrait-il savoir au préalable si cette conception subtile est adéquate à la pensée de saint Paul et si elle ne sacrifie pas à d'hypothétiques restitutions — au demeurant très secondaires — le plus clair du témoignage qu'il rend à l'efficacité du sacrifice de la croix pour la réconciliation des pécheurs. D'autant que pour l'établir, l'auteur est obligé d'admettre que « le lien entre le paulinisme et la théologie des siècles subséquents paraît plutôt verbal que réel » (5). Sur le plan de l'histoire, cette discontinuité prétendue ne forme-t-elle pas à l'encontre de la thèse qui la comporte, le plus objectif des arguments ?

Toujours est-il que M. Ménégoz croit discerner chez les Pères grecs une « rationalisation » d'un type très différent (pp. 189-190). A ses yeux, « la théologie orientale » serait « tout imprégnée d'un réalisme sacramentel qu'elle tient des antiques cultes des mystères », sans que la moindre preuve historique vienne à l'appui de cette affirmation. L'Incarnation serait ici « le foyer central de la réflexion sotériologique ». Ce qu'il s'agit, en effet, d'assurer par-dessus tout, c'est la « déification » et l' « immortalisation » de l'humanité. A cette fin, « Dieu était en quelque sorte entré lui-même dans le genre humain, afin de le diviniser, en partant du Sauveur sous la forme d'une espèce de contagion ». Quant à la victoire du Christ sur les adversaires de Dieu, « elle servait », depuis saint Irénée jusqu'à saint Athanase « à compléter la doctrine de l'Incarnation, en permettant d'affirmer qu'en Jésus-Christ la puissance du diable fut « vaincue par un *fair play* » (6).

« Chez les Pères ultérieurs... les notions bibliques de sacrifice, de rançon, de punition, livrées de plus en plus aux caprices de la mythologie populaire, finirent par se dévoyer » et aboutirent à cette « aberration » qu'est « le mythe représentant Dieu comme ayant raison du diable par une supercherie ».

Autant dire que l'auteur s'en tient à la philosophie sommaire et agressive qu'A. Sabatier empruntait à Strauss, en laissant tout ignorer à son public des travaux récents qui en démontrent la fragilité (7). Ni, en effet, la mystique de la divinisation quand on la

5. Il faut aussi compter avec des « glissements » tels que « le johannisme », qui « substitue souvent le diable et le monde aux puissances hostiles que Paul a appelées la chair et la Loi ».

6. D'après G. AUBIN, *op. cit.*, pp. 42-44, où cette expression typiquement anglo-saxonne se lit à propos de saint Irénée.

7. Voir ci-dessus, pp. 2-7 et 14-33.

remet dans son contexte doctrinal (8), ni les théories et moins encore les images conçues pour illustrer la défaite de Satan, lorsqu'on en réalise par un minimum de finesse l'origine et la portée (9), n'excluent la tradition évangélique et paulinienne du sacrifice offert par le Christ à son Père pour notre salut (10). Foi élémentaire des Grecs autant que des Latins, autour de laquelle un minimum de théologie commence même à s'organiser (11).

Sans nul doute, la sotériologie chrétienne a une histoire, avec sa part normale de contingences et de diversités. Mais elle ne connaît pas les antithèses factices et les coupures arbitraires au nom desquelles on voudrait en briser le développement.

De nouvelles perspectives s'ouvriraient avec le moyen Age (pp. 190-192), où d'ailleurs M. Ménégoz voit le plein épanouissement de l'esprit latin. Tout en retenant l'essentiel de l'augustinisme, l'Eglise en vient alors à concevoir « sa mission salvatrice comme une œuvre en laquelle les initiatives de la grâce divine et celles de la liberté humaine iront de plus en plus en s'équilibrant ». Equilibre, du reste, où les concepts proprement occidentaux de satisfaction et de mérite accusent la prépondérance pratique de celle-ci. Désormais « le message de la miséricorde divine et les injonctions de la religion chrétienne en tant que *nova lex* s'uniront intimement ».

Tel est l'idéal auquel saint Anselme allait adapter son « interprétation du système de la croix ». En effet, dans le *Cur Deus homo,* c'est Dieu qui vient au secours de l'homme impuissant : par où les droits de la grâce restent saufs. Mais l'action salvifique du Christ y est conçue comme une « œuvre » qui donne « satisfaction » à Dieu en même temps qu'elle est une source immense de « mérites » que l'Eglise recueille en son trésor pour les reporter ensuite « au crédit du compte » qu'il appartient à chacun de s'ouvrir en s'appliquant à satisfaire et mériter à son tour avec le Christ. Ainsi se fait l'accord « entre les dons de la grâce et les virtualités de la liberté humaine, cependant que dans le ministère de l'Eglise, « l'ordre de la grâce et l'ordre de la loi », au lieu d'être « séparés » comme chez Paul sont « combinés par un compromis où l'humanité est soutenue par Dieu ».

Jointe à la hantise des « œuvres », cette accumulation des termes

---

8. Cf. *ibid.*, pp. 133-146.

9. Nous nous sommes livré pour notre part à cette analyse dans *Le dogme de la Rédemption*, études critiques et documents, pp. 146-240.

10. Aussi bien M. Ménégoz reconnait-il que la rationalisation spécifique des Pères grecs ne va pas désavouer les certitudes centrales des auteurs du Nouveau Testament touchant la mort et la résurrection de Jésus-Christ (p. 189).

11. Voir l'art. *Rédemption* dans *Dict. de théol. cath.*, t. XIII, col. 1932-1938.

commerciaux pour en marquer la valeur, cette place disproportionnée faite à la « réversibilité des mérites » pour en combler le déficit ont bien l'air d'être une critique discrète de l'auteur à l'égard d'un système catholique entre tous : nous imiterons sa discrétion en n'y insistant pas plus que lui. La seule objection à laquelle par la suite il s'attache directement, et qui lui paraît décisive contre toutes les formes traditionnelles de l'orthodoxie, viendra plus tard. Quant à l'opposition qu'il insinue entre la doctrine anselmienne et le paulinisme, elle ne tient qu'à une schématisation abusive de l'un et de l'autre : à en juger sans parti pris, la satisfaction (12) est-elle autre chose qu'une manière différente d'exprimer le sacrifice expiatoire et l'obéissance réparatrice du Christ si clairement attestée par l'Apôtre des Gentils?

III. Part de la " rationalisation ": Tradition protestante ancienne.

Avec Luther, M. Ménégoz voit revivre « la crise de saint Paul » (pp. 192-194), tous deux étant « passés, au feu d'un conflit infiniment douloureux, de l'économie de la loi à l'économie de la grâce, de la servitude à la liberté ». Comme l'Apôtre, le Réformateur a trouvé « la solution de l'énigme » dans le mystère de la croix, mais en lui donnant un autre sens. Pour lui, « Jésus-Christ crucifié subit à la place des pécheurs les effets du courroux divin ». Car loi, chair et mort sont à la fois des « puissances hostiles à Dieu », auxquelles notre Sauveur doit livrer combat, et des « puissances entièrement soumises au Dieu souverain » qui « les prend à son service pour exercer... son « œuvre de stricte justice répressive ». Ainsi le Christ « lutte pour Dieu et contre Dieu, pour le Dieu de grâce contre le Dieu de justice » : « dans ce combat, il adopte finalement le second et fait triompher le premier... En Jésus-Christ crucifié, Dieu est donc, tout ensemble, le réconciliateur et le réconcilié.

« En conséquence, le rôle de la foi est de faire pénétrer l'homme « à travers... la colère divine jusqu'à Dieu lui-même », qui le justifie gratuitement. Moyennant quoi, le chrétien ainsi justifié, « puisqu'il vivra tout ensemble dans ce monde et dans l'atmosphère communicative de la grâce de Dieu sera *simul peccator et iustus* ».

12. Elle aurait d'après l'auteur (p. 191), « le caractère privé d'un compromis », d'un « aménagement ». Ce lieu commun de la critique protestante ne résiste pas, en réalité, à la lecture du *Cur Deus homo* où « l'honneur » de Dieu se confond avec l'ordre moral de l'univers.

De ce mysticisme tout vibrant de passion religieuse, l'auteur distingue « la théologie protestante tant luthérienne que réformée » (pp. 194-195), à qui l'on ne refusera pas le caractère d'une certaine « rationalisation ». Mais la tâche n'était pas facile d'ériger en corps doctrinal des conceptions bouillantes et des expériences personnelles où la raison comptait pour si peu.

Ici les « termes pauliniens primitivement distingués, de malédiction et de punition, et les termes anselmiens, originairement opposés, de *poena* et de *satisfactio* iront se confondant de plus en plus : ce qui rendra le terme d'expiation toujours plus obscur ». Remarque souvent déjà faite (13), mais qui ne laisse pas d'être opportune et qui porte peut-être plus loin que ne le pense l'auteur : elle souligne l'essentielle nouveauté de la théologie protestante par rapport à la tradition ecclésiastique et biblique avec laquelle un trop grand nombre de critiques superficiels ou prévenus affectent de la solidariser.

Comme points caractéristiques, l'auteur s'accorde avec nos théologiens (14) pour y signaler d'abord une éxagération manifeste de l'expiation pénale. « Sur la croix, Jésus a subi substitutivement la punition ou malédiction encourue par la race d'Adam, y compris, du moins intensivement, les peines de l'enfer ». Premier excès qui en amène un second. « D'autre part, on fera une distinction dans la notion même de l'obéissance du Christ » qui se dédouble en « passion » pour expier les péchés des hommes » et action pour accomplir la loi à notre place. A ce prix, cette obéissance est « imputée à justice aux croyants ». Sotériologie spécifique de la Réforme où se révèle un « contraste » — ne faudrait-il pas dire une contradiction ? — « entre l'exacerbation de l'élément juridique » en matière d'expiation « et le but de tout cet enseignement » qui est précisément de substituer l'ordre de la grâce à celui de la loi.

Un premier grief articulé par M. Ménégoz contre cette « doctrine officielle » est de s'opposer à Luther en faisant de la justification « un simple *actus forensis* » qui ne comporterait pas de lui-même une sanctification. Question de famille qui peut avoir son intérêt, mais qui ne saurait empêcher de reconnaître les antécédents ou les germes que cette dissociation rencontrait chez le Réformateur (15).

Plus grave serait l'incompatibilité de notre systématisation

13. Voir *Le dogme de la Rédemption*, étude théologique, pp. 382-384 et 580.
14. Cf. *ibid.*, pp. 385-401.
15. Nous ne pouvons ici que renvoyer à notre article *Justification*, dans *Dict.* de *théol. cath.*, t. VIII, col. 2143-2148.

« avec les vues de l'Ancien et du Nouveau Testament, lesquels affirment la possibilité et la réalité du pardon de Dieu, dès avant la mort satisfactoire ou expiatoire de Jésus-Christ ». D'autant que le reproche est censé atteindre saint Anselme non moins que les scolastiques protestants. L'auteur, en effet, de se rapporter à la parabole de l'enfant prodigue, où le libéralisme se plaît à voir le dernier mot de l'Evangile, pour conclure : « Sur ce point l'accord n'est pas réalisable... entre la pensée de Jésus et les interprétations du mystère de sa mort, telles qu'elles ont cours dans les Eglises. »

Comme si la prétention d'ériger en canon dogmatique une seule page de l'Evangile, fût-ce la plus touchante, n'était pas également vulnérable au double titre de la science et de la foi ! Est-il possible d'imaginer, même sans quitter les perspectives du royaume, que la grâce messianique entre toutes du pardon des péchés (16) puisse rester étrangère à la médiation de Jésus-Christ? Il n'en faut pas davantage pour donner un sol historique aux paroles de Jésus quand il déclare « offrir sa vie en rançon pour beaucoup » (MATTH., XX, 28) et répandre son sang *in remissionem peccatorum* (*ibid.*, XXVI, 28; cf. *I Cor.*, XI, 24).

Après quoi, si le pardon, comme en convient l'auteur, est encore gratuit même après la repentance du prodigue, à plus forte raison n'est-il pas malaisé de concevoir qu'il demeure tel dans l'hypothèse de l'intervention d'un tiers en sa faveur. Et dès là qu'il est normal que le sacrifice du « Fils bien aimé » ait un rôle salutaire à jouer dans les desseins de Dieu, il est sans doute possible de le comprendre autrement que d'une « nécessité » pour rendre possible » la grâce miséricordieuse que son amour nous y destinait.

Si toutes ces objections portent contre « la doctrine officielle » de la Réforme, c'est affaire à ses représentants. Il suffit, pour désarmer la critique de M. Ménégoz, de se rendre compte qu'elles n'atteignent pas nécessairement les positions de l'orthodoxie et que la théologie catholique en particulier, dans l'explication qu'elle en fournit, échappe aisément à leurs coups (17).

IV. Part de la " rationalisation ": Tradition protestante moderne.

En vertu de cette loi qu'un excès en amène un autre de sens inverse, le XIX[e] siècle vit surgir une théologie dite « moderne » qui,

---

16. Voir *Le dogme de la Rédemption*, étude théologique, pp. 35-36, cf. pp. 49-51.
17. *Ibid.*, pp. 317-325.

avec la scolastique antérieure, allait balayer les articles les plus certains de la croyance chrétienne (pp. 195-197) et ouvrir, au sein de la Réforme, une crise dont la fin ne semble pas approcher. L'auteur y constate « l'affaiblissement, puis la décomposition des trois éléments traditionnels suivants » : « le *réalisme* de la notion de Dieu au profit d'un subjectivisme tout immanentiste »; « *le dualisme* de la doctrine de la Rédemption » à laquelle fait place une tendance à ce que d'autres ont nommé l' « autosotérie »; « *le dynamisme* propre à l'action révélatrice et régénératrice de Dieu » à laquelle est substitué le travail d'une conscience autonome agissant par ses propres moyens, Au total, conclut l'auteur, « Dieu devient de plus en plus une simple idée de l'homme, et la théologie finira, malgré certaines réserves, par se confondre avec une anthropologie ». Formule qui vaut un verdict de condamnation.

D'un commun accord, l'initiateur de ce mouvement est Schleiermacher, de qui procède le protestantisme libéral de tous les pays. Le Christ est ici « l'homme idéal », qui devient rédempteur en communiquant aux hommes « la conscience parfaite de Dieu qu'il portait en lui-même » et, par ce moyen, les initiant à la supérieure félicité.

Appliquée à la mort du Christ, cette psychologie permet de conserver une ombre des formules reçues, mais transposées sur un autre plan. En effet, « au lieu de présenter la croix comme valant aux hommes une satisfaction substitutive, Schleiermacher scinde les deux termes ». D'autre part, en mourant pour nous, Jésus « fait assez » pour être dans l'humanité l'initiateur et l'animateur perpétuel du salut; mais c'est là « son œuvre propre qui ne comporte pas de substitution ». « D'autre part, il se substitue aux hommes en souffrant à leur place » et l'amertume du péché dont ils n'ont pas conscience et en « acceptant... les maux d'ici-bas qui ne devraient, en principe, que frapper les méchants ». Substitution qui n'a rien de satisfactoire, puisque la conscience du Christ à l'égard du péché doit devenir la nôtre et que les innocents continuent à souffrir après comme avant.

En définitive, le Christ « en mourant sur la croix, n'a été qu'un martyr qui, en y faisant le sacrifice de sa vie, s'est révélé homme parfait ». Autant dire, prononce M. Ménégoz, qui, pour une fois, ne redoute pas le dogmatisme, que la « théologie moderne » dont Schleiermacher est le type, supprime l'essentiel des conceptions néotestamentaires et traditionnelles concernant le caractère salvifique de la mort de Jésus-Christ. En faut-il davantage pour montrer com-

bien elle est loin de répondre avec exigences *minima* du donné chrétien ?

Volontiers, pour pallier ce déficit, le libéralisme invoque-t-il la loi de solidarité : « Succédané » dont la vogue ne désarme pas la critique de M. Ménégoz (pp. 197-198). En effet, la seule forme sous laquelle ce principe convienne au cas présent, celle qui trouve son expression dans le dévouement d'un chef attirant sur lui la souffrance et la mort au moment où elles menancent de frapper son entourage, ne saurait aboutir qu'à « présenter la mort du Christ comme un exemple, une simple illustration de la loi générale de solidarité » (18). Phénomène purement naturel, dirait-on en langage catholique, et l'on voit assez par là quelle équivoque est inhérente à cette notion, dans laquelle, sans autrement la définir, quelques-uns jusque parmi nous eurent parfois l'imprudence de chercher le dernier mot du mystère de la croix (19).

Ainsi la question est toujours « de mettre en évidence une nouveauté quelconque que la mort de Jésus sur la croix aurait value au genre humain ». Formule, au total, assez gauche, puisque le problème reste situé sur le plan expérimental, mais où l'on peut apercevoir l'intention de revendiquer, pour la croix du Sauveur, une action de caractère objectif et de valeur permanente dans l'ordre religieux. Par où c'est l'erreur foncière et le péril de toutes les variétés du protestantisme libéral, consciemment ou non, qui se trouvent dénoncés. « Une notion de la solidarité toute différente », celle-ci « propre au Nouveau Testament » fournirait la solution cherchée. A la conception anthropocentrique de la vie »... dont s'inspire plus ou moins la théologie moderne, « elle tend à substituer » une pensée délibérément théocentrique, où le réalisme, le dualisme et le dynamisme théologiques », éliminés par l'école libérale (cf. plus haut, p. 409), « sont entièrement maintenus » (pp. 198-199).

Tentative des plus prometteuses, alors même qu'elle dût échouer. M. Ménégoz en esquisse les grandes lignes — non sans ouvrir la porte à quelques réserves sur cette « très personnelle doctrine » — d'après l'œuvre, peu connue en France, du théologien suisse, Gaston Frommel (20).

---

18. De ce chef le drame du Calvaire n'offrirait rien de spécial qui permît aux hommes d'en profiter. « Il y aurait même alors, poursuit l'auteur, d'une manière passablement scolastique, double punition du genre humain, l'une par la mort substitutive du Christ, et l'autre — cette mort n'ayant rien changé dans le monde — par le jeu éternel de la loi de la solidarité. »

19. Voir *Le dogme de la Rédemption*, études critiques et documents, pp. 35-43.

20. G. FROMMEL, *L'expérience chrétienne en tant que rédemption*. Un cours de dogmatique, Neuchâtel, 1916, t. III, pp. 125-127, 296, 309 et 343-348.

A la base de cette construction nouvelle se trouve un triple « postulat ». C'est d'abord « qu' *il faut*, pour qu'il puisse y avoir pardon, que... la justice divine soit satisfaite par un acte spécial ». En second lieu, « *il faut* également, pour qu'il y ait expiation suffisante, que le repentir soit l'œuvre... d'un homme parfaitement saint ». Du moment « que le corps est lui-même contaminé par la souillure du mal, ... *il faut* enfin que la réparation entraîne la mort de celui qui s'offre en victime expiatoire pour nos péchés ».

Or tout cela ne se réalise... qu'en Jésus-Christ mourant sur la croix.

« Postulats qui créent un étrange cercle vicieux », glisse au passage, et sans plus s'expliquer, M. Ménégoz. Est-ce parce qu'ils procèdent, en réalité, de cette mort même du Christ dont ils sont, après coup, censés rendre compte? Dans ce cas, la théologie catholique se trouverait d'accord avec lui, pour constater ce qui est, dans l'espèce, le vice incurable de toute méthode purement rationnelle, et cela d'autant plus quand les prémisses affectent, comme ici, l'allure d'une impérieuse nécessité.

Ou bien, indépendamment de la dialectique plus ou moins factice qui sert à les établir, ne seraient-ce pas plutôt les positions fondamentales de G. Frommel prises en elles-mêmes dont, par cette remarque fugitive et laconique, le rapporteur entend se désolidariser? Il n'est pas indifférent que pareille question se pose, dès là surtout que tout élément de réponse fait défaut. Car elle revient à se demander ce qu'il en est pour lui de la satisfaction donnée à la majesté divine par la vie et la mort saintes du Christ, c'est-à-dire de son attitude par rapport au point capital de l'orthodoxie chrétienne, que les « trois *a priori* » de G. Frommel tendaient à respecter.

Sans prendre garde qu'une réticence en pareille matière peut aisément passer pour une insinuation, M. Ménégoz, après avoir ainsi effleuré les prémisses dont il se désintéresse, en arrive à la partie du système qu'il propose de retenir. « Dieu se révélant, au moment de la mort salvifique de son Fils, comme se solidarisant lui-même avec l'humanité pécheresse, cette nouvelle solidarité... contrebalancera et surmontera la vieille solidarité d'Adam, son commun père désobéissant. Aussi vivre en communion avec Jésus-Christ sauveur du monde ce sera, pour le chrétien, rompre la solidarité qui le liait auparavant à Adam et entrer glorieusement dans celle qui l'associera désormais et pour toujours au Rédempteur ».

A travers ce résumé, il semble qu'on puisse découvrir un plan dogmatique, de style très protestant, qu'un psychologue vient en-

suite prolonger. Est-ce en vertu d'une certaine Kénose que « Dieu » est dit se solidariser en Jésus avec l'humanité pécheresse? Il est permis de le supposer sans pouvoir en faire la preuve. Toujours est-il que « cette nouvelle solidarité » doit être un fait réel, que les « postulats » de G. Frommel situaient dans l'ordre objectif et qui s'y maintient ici encore dès qu'il s'agit de « contrebalancer » l'œuvre d'Adam. Ce premier acte du salut est suivi d'un second, qui consiste, pour chacun de nous à s'assimiler d'après un système analogue le bienfait de la Rédemption ainsi posée tout d'abord, en brisant par notre effort personnel la solidarité néfaste qui nous relie au père commun pour la remplacer par une autre qui « désormais » doit nous unir au Christ.

De la sorte, on obtient une économie de salut répartie en deux moments complémentaires, mais qui restent distincts : l'un relatif à la mission du Rédempteur devant Dieu, l'autre aux moyens et aux devoirs qui en résultent pour nous. La solidarité n'est, dès lors, qu'un vocable moderne, pour traduire ces vieilles réalités chrétiennes que sont notre rentrée en grâce avec Dieu par le Christ et la vie nouvelle en Dieu accessible dorénavant au pécheur ainsi réconcilié. Terme assez propre, une fois le problème bien posé, à désigner le caractère organique des rapports établis par la Rédemption entre le Christ et la famille humaine d'une part, entre chacune de nos âmes et le Christ de l'autre. La théologie catholique lui témoigne assez de faveur pour qu'il n'y ait rien à craindre de son application à la doctrine du surnaturel, et le critique attentif aux nuances ne peut moins faire que d'y saluer un progrès sur la manière passablement mécanique et passive dont la primitive Réforme présentait son thème favori de la justification.

Il est difficile au premier abord de voir ce que devient, chez M. Ménégoz, cet essai au total suffisamment équilibré. Nulle part on ne rencontre sous sa plume un jugement de fond. Cependant, une fois du moins que l'attention est éveillée par sa manière d'éliminer les « postulats » de G. Frommel au profit de la solidarité, on n'échappe guère à l'impression que celle-ci glisse tout entière, entre ses mains, sur le plan du subjectif. Qu'on en juge par les lignes qu'il consacre à en chercher la preuve dans le Nouveau Testament.

Ici... la révélation de Dieu... dans la mort salvatrice du Christ fait apparaître — ce qui était autrefois caché — une double solidarité : celle de Jésus-Christ avec les prophètes et tous les hommes de Dieu d'autrefois (MATTH., XXIII, 37-39; LUC., XIII, 34-35) et celle de la « race adultère » du présent Israël (MARC., VIII, 38; MATTH. XII, 39 et XVI, 4) avec tous les

tueurs de prophètes du passé (MATTH., XXIII, 29-36. *Act.*, VII, 51-52). Et le salut ce sera, après la victoire remportée par le Christ sur les puissances du mal (LUC., X, 18-22), le passage des hommes, par la foi, de la solidarité adamique à la solidarité des fils de la lumière (Eph., V, 8). réunis dans « l'Eglise ». Là, il y aura solidarité parfaite et indestructible des hommes avec Dieu (ROM., VIII, 37-38) et des hommes entre eux, tous serviteurs d'un même Seigneur (JOHANN., XII, 32; X, 16; GAL., III, 28; I, COR., XII, 26).

Où est dans ce mystique tableau la solidarité promise du Christ à plus forte raison de « Dieu » — « avec l'humanité pécheresse » ? Lacune inquiétante, quand il s'agit de Rédemption, même si l'on accepte de la combler au moyen des lieux communs idéalistes qui tout à l'heure (p. 411) constituaient pour l'auteur la « révélation » néo-testamentaire. D'autant que la suite ne présente rien de tellement spécial au mystère chrétien. En effet la « double solidarité » de Jésus avec les prophètes anciens et de ses persécuteurs avec la lignée séculaire des ennemis de Dieu est évidemment de caractère purement symbolique. Appliqué ensuite à la conversion du croyant, ce terme recouvre-t-il autre chose que la somme de nos réactions morales et religieuses envers le Christ qui n'est guère, à cet égard, rien de plus qu'un modèle ou qu'un initiateur? Bon gré mal gré, la sotériologie de M. Ménégoz reste d'ordre « anthropocentrique » et la part qu'elle fait aux intérêts de Dieu se mesure uniquement à leur degré de retentissement sur nous (21).

« Prise sous cet angle, conclut néanmoins l'auteur, la solidarité créée par la mort du Christ vaut au monde cette grande nouveauté que sont déjà présentes au sein d'une existence infiniment douloureuse et énigmatique — sans doute celle du Christ lui-même (?) — les prémices du royaume de Dieu. »

Mais cette expérience historique peut-elle encore s'appeler une Rédemption? Et si c'en est une en un sens très élargi, est-il possi-

---

21. C'est tellement vrai que l'auteur poursuit (pp. 199-200) en distinguant les « deux attitudes différentes » qu'il nous est possible de prendre « à l'égard de l'œuvre salvifique réalisée par le Christ crucifié », suivant que « l'on s'installera directement dans l'atmosphère nouvelle par cette œuvre », en se pénétrant « du message de Jésus historique devenu le message du Christ éternel » ou que l'on revivra mystiquement, « au fond de soi-même, l'œuvre historique du salut dans sa totalité ». Dans le premier cas, « on bénéficiera d'emblée des travaux de déblaiement de saint Paul et de Luther » pour s'élever, grâce à eux, « de l'économie de la Loi à l'économie de la grâce », tandis que, dans le second, « après avoir gémi sous le joug de la Loi et de la servitude des fils d'Adam, l'on passera joyeusement sous l'égide du Seigneur crucifié et vivant ».

Qu'elle soit immédiate ou qu'elle procède par paliers, il s'agit toujours d'une expérience mystique à refaire. Ainsi « la grande nouveauté » due au Christ Sauveur se manifeste plutôt dans le champ de la conscience humaine qu'elle ne se produit, indépendamment de nous, dans l'économie du monde religieux.

ble de la donner comme celle dont l'Eglise, dès l'âge apostolique (cf. *I Cor.*, XV, 3), fit un article de sa foi? Il est à craindre qu'une telle conception n'apparaisse comme aussi étrangère aux sources chrétiennes que ces divers essais de la « théologie moderne » que l'auteur s'honorait (cf. pp. 408-409) de proclamer caducs.



Comme s'il avait conscience des objections dont est passible son exposé, M. Ménégoz de revenir, en terminant, à la position méthodologique adoptée dès le début. L'essentiel, pour lui, est « de ne pas confondre la révélation éternelle et immuable qui présente le mystère de la croix et les réflexions simplement explicatives et spéculatives des penseurs chrétiens » (p. 200). Et il n'y a certainement rien à reprendre, en soi, au principe de cette distinction. Mais qui ne conviendra que, dans l'application, elle est une de celles qui demandent le plus de tact?

Comme condition minima pour qu'une telle dissociation ne soit pas ruineuse, il faudrait sans nul doute commencer par mettre *in tuto* le caractère absolu de la révélation : ce qui ne saurait avoir lieu que moyennant de la rattacher à un ordre franchement surnaturel. Que peuvent être d'autre, à cet égard, les meilleures intentions de la conscience individuelle ou collective, que du sable mouvant? Et s'il est besoin de l'appuyer sur une pierre solide, où trouver ce fondement stable en dehors de celui qui nous fut donné par Dieu lui-même (cf. *I Cor.*, III, 11), savoir le Christ-Jésus et ses témoins privilégiés? Faute de quoi la vérité divine « éternelle et immuable » risque de faire place aux créations précaires du sens individuel.

En vue précisément de garder au « dépôt » sa parfaite intégrité, il faudrait en même temps renoncer à la prétention illusoire de le soumettre à un canon rigide censé primitif et capable, à ce titre, d'exclure ou de régler toutes les manifestations doctrinales de l'avenir. Ni l'histoire ni la théologie n'autorisent pareille fiction.

La seule règle souveraine est ici la tradition vivante de l'Eglise, avec ce qu'elle peut impliquer de légitimes développements, pourvu qu'au lieu de la rompre ils suivent la ligne authentique du donné. De même qu'après l'Evangile il y avait place pour saint Paul, ce double témoignage ne fermait pas la porte à l'œuvre progressive d'analyse et de synthèse accomplie par les Pères, saint Anselme

inclus, pour en acquérir une plus complète possession : de ces apports successifs comment ne serait-ce pas un devoir pour le croyant de faire son profit? Autant cette continuité même est une force et une garantie, autant les périls de l'arbitraire guettent quiconque accepte de s'en affranchir.

Or, en dépit de ses intentions, le révélé, chez M. Ménégoz, a toutes les apparences de n'être guère, en définitive, qu'une branche du « rationnel », cependant qu'il n'est plus une forme de ce dernier qui soit admise à dépasser l'humble niveau du provisoire et du relatif. Dans ces conditions, la révision critique à laquelle il s'est livré des éléments qui constituent l'interprétation traditionnelle du mystère de la croix est établie tout à la fois sur des bases trop étroites et des méthodes trop peu compréhensives pour ne pas comporter un notable déchet. Quant à la construction personnelle qui en est le terme — si elle n'en fut le point de départ — il est loisible à chacun d'en mesurer le rapport avec le capital commun que, d'un commun accord, toutes les Eglises chrétiennes considéraient jusqu'ici comme un héritage sacré.

CHAPITRE VII

APOLOGÉTIQUE RATIONNELLE

I. Préventions de l'incroyance.

Il est réservé aux vérités religieuses, éminemment aux mystères chrétiens, de susciter l'opposition des intelligences trop superbes ou trop faibles pour n'être pas déconcertées par les *profunda Dei* dont parlait saint Paul (I, *Cor.*, 11-10). Le dogme de la Rédemption a fait, de ce chef, l'objet d'innombrables difficultés, qui seraient beaucoup plus graves si, d'une manière plus ou moins consciente, elles n'étaient d'ordinaire à base de malentendu. Elles n'en imposent pas moins en théologie catholique la charge d'y répondre ou, mieux encore peut-être, l'obligation de les prévenir (1). Pour des raisons diverses — qui n'ont, du reste, aucun rapport avec leur solidité — quelques-unes ont pris, au cours de l'histoire, un relief plus saillant.

I. — Sophisme du Baron de la Hontan.

Mgr d'Hulst a cru devoir publier, à titre documentaire, la lettre que lui écrivit un de ses auditeurs (29 mars 1891), après son sermon du Vendredi-Saint, qui d'ailleurs n'y prêtait pas autrement que par quelques généralités sur le « signe sauveur » de la croix (2). L'inconnu en profitait pour lui opposer, au nom des « penseurs libres », un certain nombre de lieux communs humanitaires, au milieu desquels le mystère de la Rédemption était incidemment critiqué.

... A la place du pardon, nous voulons la justice... Vous parlez de la Rédemption et vous en parlez sans cesse. Mais comment pouvez-vous ne pas

1. Discussion des principales dans *Le dogme de la Rédemption*, étude théologique, pp. 145-151.
2. *Conférences de Notre-Dame*, Carême de 1891, p. 341.

voir que cette idée de Rédemption, de Rachat, aussi vieille que l'idée de vengeance, est la même qui dressait les bûchers de Moloch, immolait au Dieu courroucé des victimes humaines? Et comment ne voyez-vous pas que c'est faire injure au Dieu que vous servez que de le supposer assez barbare pour n'accorder son pardon qu'en échange du sang d'un juste? Jésus chassa les vendeurs du temple et Dieu vend sa miséricorde (3).

En réponse à cette difficulté, qu'il reconnaît « spécieuse », l'éminent orateur d'exposer que le péché de l'homme « a un côté qui regarde Dieu » dont il intéresse la justice. Principe que « les adorateurs de Moloch traduisaient en pratiques abusives et criminelles », sans laisser pour autant d'être « en cela témoins à leur manière d'une tradition fondée sur une notion vraie et aussi ancienne que l'humanité ». Le mérite du système chrétien est justement d'exprimer cette « tradition » à l'état pur.

... A vrai dire, la miséricorde est toujours gratuite, parce que Dieu n'était pas obligé d'instituer, même au prix du sang de son Fils, l'économie du pardon. Mais, quoi qu'on en dise, cette économie est plus parfaite et plus belle par là même que la réhabilitation du coupable ne comporte aucune atteinte à la justice éternelle (4).

Non moins qu'à cette loi du gouvernement divin, n'y aurait-il pas eu lieu toutefois de prendre garde aux modalités éventuelles de son application? Certaines manières de comprendre « la justice éternelle », alors surtout qu'il s'agit de la réaliser par la mort d'un innocent (5), ne seraient-elles pas de nature à choquer la raison autant que la foi? L'auteur ne semble pas avoir été sensible à ce genre de questions et peut-être son éducation théologique si affinée par ailleurs ne le rendait-elle pas plus capable de les résoudre que soucieux de les poser (6).

En réalité, c'est le vieux problème de la substitution pénale que soulevait — assez gauchement du reste — le contradicteur anonyme de Mgr d'Hulst. Si réticente sur ce point, il y a des chances que la

---

3. *Ibid.*, note 37, p. 419.
4. *Ibid.*, pp. 423-425.
5. On connaît ce mot de Sénèque : *De superstitione* (aujourd'hui perdu), cité dans LACTANCE. *Inst. div.*, VI, 25, *P.L.*, t. VI, col. 728 : « Qu'ae ex trucidatione immerentium voluptas est? » Il serait profondément fâcheux que des chrétiens fissent preuve d'une moindre susceptibilité.
6. Voir *Le dogme de la Rédemption*, étude théologique, pp. 245 et 247 où son nom figure parmi les orateurs sacrés qui payèrent à la thèse de l'expiation pénale un tribut d'exagération plus ou moins lourd.

Dans son Carême de 1895, p. 223, il se plaît encore à voir l'âme du Sauveur agonisant « contrainte de porter l'odieuse imputation du péché », au point de sentir « peser sur lui la responsabilité des crimes du monde » (p. 270), et d'éprouver « toute la rigueur de la vindicte de son Père » (p. 279) avec, pour toute consolation, l'assurance de nous l'épargner.

réponse de celui-ci ne lui ait pas donné complète satisfaction, et qu'il en ait plutôt retiré le sentiment de n'avoir pas été pleinement compris.

Deux siècles plus tôt, cette même objection avait reçu du baron de La Hontan une frappe autrement vigoureuse et qui devait lui garantir, dans les milieux antichrétiens, un durable succès, auquel des polémistes de tout rang apportent encore de temps à autre leur part de contribution. Son culte si fervent et si éclairé pour *l'assumptus homo* avait amené le P. Déodat de Basly à réunir, sur ce produit remarquable entre tous de la sophistique irréligieuse, les éléments d'un dossier particulièrement nourri, auquel il manque seulement d'être moins inconnu (7). En rendant à ce bon serviteur du dogme christologique l'hommage du souvenir, nous n'avons pas d'autre intention — ni d'autres moyens — que d'assurer à cette partie de ses recherches un surcroît de publicité.

Explorateur de l'Amérique du Nord, N. de La Hontan (1666?-1715) n'avait pas seulement ramené de ses voyages une somme d'observations assez curieuses, bien que passablement discutées, sur la géographie, les institutions politiques et sociales de ces régions alors si mal connues. Sous prétexte de révéler à ses contemporains les curiosités du nouveau monde, c'est, pour une bonne part, le procès de l'ancien qu'il se proposait d'ouvrir.

Nulle part ce caractère tendancieux n'apparaît d'une manière plus certaine que lorsqu'il aborde la « croyance des sauvages et les obstacles à leur conversion » (8). Voltairien avant la lettre, il leur prête à ce propos un rationalisme conscient dont il aime se faire le rapporteur.

« Je me suis trouvé, assure-t-il, cinquante fois avec eux très embarrassé à répondre à leurs objections (9). » Elles procèdent en effet d'un principe fondamental qui est par avance la ruine de toute foi : « Ne croire absolument que les choses visibles et probables (10). » Sur quoi le baron d'appuyer à plaisir, en un langage chargé d'allusions, dont l'anachronisme ne cherche même plus à se dissimuler :

---

7. Déodat Marie de Basly, O. F. M., *Scotus docens*, Paris, 1934, p. 316.

8. Baron de La Hontan, « Nouveaux voyages dans l'Amérique septentrionale », t. II : *Mémoires de l'Amérique septentrionale* ou la suite des voyages de M. le baron de Lahontan qui contiennent la description d'une grande étendue de Païs de ce Continent, l'intérêt des François et des Anglois, leurs Commerces, leurs Navigations, les Mœurs et les Coûtumes des Sauvages, etc. », La Haye, chez les frères L'Honoré, 1703, pp. 112-124. Contrairement à l'orthographe de l'époque, l'usage a prévalu d'écrire « La Hontan » en deux mots.

9. *Ibid.*, p. 1113.

10. *Ibid.*, p. 116.

... Voyons ce qu'ils disent de la raison, eux qui passent pour des bêtes chez nous. Ils soutiennent que l'homme ne doit jamais se dépouiller des privilèges de la raison, puisque c'est la plus noble faculté dont Dieu l'ait enrichi... Ils soutiennent qu'on ne doit lui imposer aucune loi ni la mettre dans la nécessité d'approuver ce qu'elle ne comprend pas... On a beau leur remontrer que la raison n'a que des lueurs et une lumière trompeuse qui mène au précipice ceux qui marchent à la faveur de cette fausse clarté... : ils se moquent de ces démonstrations... Ce mot de foi les étourdit (11).

Au nom de ce critère, les sauvages de passer en revue les principaux mystères chrétiens et de proclamer « qu'il faut être fou pour croire » et que « l'être tout puissant... ne se soit avisé de produire que depuis cinq ou six mille ans » alors qu'il était resté dans « l'inaction » jusque-là, et qu'il n'ait créé le premier homme que « pour le faire tenter ». Dans cette voie, « ils tournent en ridicule le dialogue entre Eve et le serpent ». Mais « le grand article et qu'ils ont le plus de peine à concevoir, c'est celui de l'Incarnation d'un Dieu », avec les faiblesses qu'elle comporte dans la volonté du Christ et le supplice cruel qui en est le terme, en attendant qu'ils passent au crible de leur critique la crédibilité du christianisme ainsi que de l'Eglise et le petit nombre des élus (12).

Sur quoi le sceptique narrateur a beau dire qu'il s'est « toujours tiré d'affaire » en invitant ses interlocuteurs « à prêter l'oreille aux paroles des Jésuites » — sauf à relever en passant que les sauvages les écoutent sans répondre et « se contentent de se railler entre eux de leurs sermons (13) — ou s'exclamer pieusement : « Admirons ensemble les profondeurs de la Divine Providence qui permet que ces Nations ayant (ayent?) tant d'éloignement pour nos divines vérités et profitons de l'avantage dont nous jouissons par-dessus elles sans l'avoir mérité (14). » Il est difficile que cette feinte arrive à donner le change et que les paroles onctueuses du baron ne se rangent dans la catégorie de celles où le lecteur, comme on l'a finement noté chez d'autres écrivains du temps, « devine l'ironie derrière le respect » (15).

De ce réquisitoire qui en forme le contexte et en donne pour ainsi dire le ton, un seul point nous concerne ici. Après avoir fait mention de la faute originelle, parmi tant de « choses inouïes » qui méritent

---

11. *Ibid.*, pp. 117-118.
12. *Ibid.*, pp. 118-121.
13. *Ibid.*, pp. 113-114.
14. *Ibid.*, p. 123. Cf. p. 116 : « Jésus-Christ notre Maître nous enseigne lui seul des Veritez qui se soûtiennent et qui ne reçoivent aucune atteinte de la contradiction. »
15. D. MORNET, *Les origines intellectuelles de la Révolution française*, Paris, 1933, p. 77.

de choquer la raison, en une petite phrase rapide mais incisive, l'auteur comme un archer sûr de son coup, d'alléguer insidieusement ce comble d'absurdité.

« qu'ensuite, pour l'expiation de ce péché, Dieu, pour satisfaire Dieu, ait fait mourir Dieu » (16).

Il n'est pas contestable que la flèche ne soit bien envoyée. Le baron vise au cœur même du dogme chrétien, savoir la mort expiatoire du Christ, et, pour en montrer l'essentielle déraison, il a su trouver une phrase nerveuse, marquée au coin de l'*imperatoria brevitas*, qui tranche sur son style habituellement terne et pâteux. Admirable formule polémique, dont l'auteur a su plagier assez adroitement la langue religieuse pour en donner tout à la fois une impression d'exactitude et condenser en une antithèse au profil de médaille l'incurable insanité du fond (17).

Toutefois, quelles qu'en fussent, en son genre très spécial, les qualités intrinsèques, perdu comme il l'était dans l'ouvrage obscur d'un auteur sans talent ni relief (18), l'aphorisme agressif du baron de La Hontan n'aurait sans doute pas atteint un grand cercle de lecteurs si une main plus experte ne l'en eût détaché pour lui faire un sort. A l'irréligion, il manquait, avec un cadre propre à la sertir et à lui faire prendre tout son éclat, la réclame d'un joailler plus connu.

Diderot fut l'artisan de ce progrès. Grand liseur, toujours prêt à garnir en cours de route son carquois de voltairien, il était plus que personne capable de remarquer, au passage, ce trait fugitif du baron voyageur et d'en sentir le prix. Aussi allait-il, en le recueillant dans cet arsenal d'impiété qu'étaient ses *Pensées philosophi-*

---

16. LA HONTAN, *op. cit.*, p. 119. Ce qui n'empêchait, du reste, pas l'auteur, un peu plus haut (p. 115), d'écrire au sujet des mêmes sauvages : « Ils croient que Dieu, pour des raisons impénétrables, se sert de la souffrance de quelques honnêtes gens pour manifester sa justice », en ajoutant : « Nous ne saurions les contredire en cela puisque c'est un des points du Sistème de notre Religion. »

17. Un observateur a noté le mauvais plaisir des défroqués qui empruntent au langage de l'Eglise les moyens de parodier la foi. » A. DE MONZIE, *La saison des juges*, Paris, 1943, p. 125. La Hontan est ici la preuve que les « défroqués » ne sont pas les seuls à goûter ce genre de plaisir.

« D'autant, poursuit-il, pour ne sacrifier aucun avantage, que le péché de ce premier Père a fait plus de mal que la mort de ce Dieu n'a fait de bien, puisque la Pomme a perdu tous les hommes et que le sang de Jésus-Christ n'en a pas sauvé la moitié. » Mais la postérité ne devait pas retenir, quelque insidieux qu'il fût, cet argument de surcroît dont ni le fond ni la forme ne s'imposaient à l'imagination.

18. Vers le milieu du dernier siècle, une des héroïnes de Balzac « commençait toujours (les Voyages du Baron de la Hontan) sans jamais les achever ». *Scènes de la vie privée*, dans *Œuvres complètes*, Paris, 1860, p. 64. Combien de sa génération ne les avaient sans doute même pas commencés?

ques lui prêter, au service de la propagande antichrétienne (19), le prestige autrement considérable de son nom et de son autorité. Un commentaire de circonstance achevait d'ailleurs, bien qu'en termes un peu moins corrosifs, d'en distiller le venin.

Ce Dieu qui fait mourir Dieu pour apaiser Dieu est un mot excellent du baron de La Hontan. Il résulte moins d'évidence de cent volumes *in-folio* écrits pour ou contre le christianisme que du ridicule de ces deux lignes (20).

A la différence de La Hontan qui n'avait rien pour être lu, Diderot le fut au contraire beaucoup de son temps et plus tard. Il suffit de se souvenir que les *Pensées philosophiques* ne comptèrent pas moins de « six éditions séparées » (21); c'est dire quel large crédit l'hospitalité qu'il y trouvera devait assurer au propos sardonique du vieux baron. Sur la foi conjuguée de l'un et de l'autre, il fut désormais entendu que le dogme chrétien de la Rédemption, pour un esprit éclairé, ne peut que se résoudre en un pur non-sens.

On ne sera pas étonné que l'arme ainsi forgée au XVIII[e] siècle ne semble pas davantage périmée au XX[e]. « Est-il exact, demande le P. Déodat, que pendant la (grande) guerre (1914-1917) l'argument de La Hontan soit venu se placer, dans son journal, sous la plume de Clemenceau? » Il n'y aurait à cela rien d'impossible ni d'invraisemblable, mais nous ne sommes pas en mesure de le vérifier (22).

En tout cas d'autres chevaliers de l'irréligion persistent à recourir aux mêmes fins. Ainsi l'un des apôtres du spiritisme, Léon Denis, qui, d'ailleurs, ne remonte pas plus loin que Diderot.

---

19. « Nul (écrivain de son siècle) n'a plus violemment et plus bruyamment fait la guerre à l'esprit chrétien. » J. TEXTE, *Diderot, Extraits*, Paris, 1897, introd., p. LXII.

20. *Pensées philosophiques*, addition, n° XL, dans *Œuvres de Denis Diderot*, t. I, 1[re] partie, Paris, 1818, p. 129. L'ouvrage, dont la partie principale remonte à 1746, était désavoué par son auteur lors de son incarcération (1749). Cf. Fr. FUNCK-BRENTANO, *Légendes et archives de la Bastille*, Paris, 3[e] édit., 1906, p. 150. Mais le texte qui seul nous intéresse n'a paru qu'en 1770 « dans un *Recueil philosophique* imprimé en Hollande ». Voir *Supplément aux Œuvres de Denis Diderot*, Paris, 1819, p. XXIV.

En tête de ces « Additions » l'auteur déclarait : « Il m'est tombé entre les mains un petit ouvrage fort rare, intitulé : *Objections diverses contre les écrits de différents théologiens*. Elagué et écrit avec un peu plus de chaleur, ce serait une assez bonne suite des *Pensées Philosophiques*. Voici quelques-unes des meilleures idées de l'auteur anonyme de l'ouvrage dont il s'agit. » Mais cette prétendue source ne serait-elle pas une fiction?

21. D. MORNET, *op. cit.*, p. 90.

22. DÉODAT, p. 316. On ne trouve rien à ce sujet dans L. DE LACGER, *Monseigneur Mignot*, Paris, 1933, pp. 4-5, que l'auteur mentionne tout à côté. On y voit bien que le futur archevêque d'Albi se rappelait avoir dû répondre, vers l'âge « de dix ou douze ans », à certaines « questions captieuses » relatives au mystère de la Rédemption. Aucune toutefois n'a même un air de ressemblance avec « l'argument de La Hontan ».

... Il est vrai que pour essayer de sauver le monde Dieu sacrifie son propre Fils, membre de la Trinité et partie (23) de lui-même. Mais là encore on tombe dans une erreur monstrueuse et on justifie la parole de Diderot : *Dieu a tué Dieu pour apaiser Dieu.*

Plus près de nous, en abordant à son tour, après M. Daniel Mornet, « les origines intellectuelles de la Révolution française, un chroniqueur du *Temps* avait encore, au prix de quelques erreurs de date ou de texte qu'on peut bien pardonner à un publiciste — la même réminiscence, mais à laquelle, cette fois, le nom du premier auteur ne manquait pas d'être associé. Ni Diderot ne fut « le premier rationalisté » ni Rousseau le plus ancien réformateur social. Témoin un esprit

... comme le voyageur Lahontan, qui vantait en 1710 (?) les charmes et la raison de la vie sauvage et primitive, quarante ans avant *le Huron* et le *Discours sur les sciences et les arts*, et s'en prenait d'un coup si sûr au christianisme : « Comment accepter ce dogme d'un Dieu qui, pour venger Dieu, sacrifie Dieu » Trait que Diderot aurait bien voulu inventer et qu'il ne pourra que citer (24).

Quel que soit le succès dont elle a joui — et tout porte à croire, en pareille matière, que cette vogue n'est pas près de cesser (25) — l'argumentation qui fit la gloire posthume du baron de La Hontan n'est pourtant qu'un tissu de sophismes. Il se peut que des littérateurs en mal de polémique religieuse et dispensés par leur incompétence de regarder aux moyens, se laissent prendre au piège d'un mot spirituel bien venu qui sert trop leurs préventions pour éveiller leur critique. Au regard d'un juge attentif, ce pseudo-raisonnement n'a même pas l'avantage d'offrir un caractère spécieux (26).

Toutes les articulations de cette dialectique, en effet, se révèlent fallacieuses à quelque degré. C'est d'abord la majeure qui en est équivoque : « satisfaire Dieu », en dépit d'une vague consonance théologique, n'est pas précisément synonyme de rendre à la majesté

---

23. Léon DENIS, *Exposé de la doctrine des esprits*, solution scientifique des problèmes de la vie et de la mort, nouvelle édition, 40e mille, Paris, 1923, Librairie des sciences psychiques 42, rue Saint-Jacques, p. 91. Communication personnelle du P. Déodat qui ne figure pas dans son dossier : *cuique suum*.

24. Emile HENRIOT, dans le *Temps* du 18 juillet 1933. A noter que si, dans le beau livre de M. Mornet auquel cette chronique est consacrée, le baron de La Hontan est bien cité (p. 21) pour la hardiesse de ses « doctrines religieuses », il n'y est pas question de son fameux argument.

25. Comparer à titre d'analogie ce blasphème de l'écrivain national-socialiste Drunner, rapporté dans la *Croix* du 9-10 juin 1935 : « Dieu, ce Dieu qui a élu le peuple juif, qui *a fait exécuter son Fils*, ce Dieu qui aime les martyrs et condamne les héros, ce Dieu est mort dans nos cœurs. » La sophistique, on le voit, est de tous les temps et de tous les pays.

26. Voir art. *Rédemption*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. XIII, col. 1964.

divine la « satisfaction » qu'il attend pour les fautes du genre humain (27). La mineure n'est pas moins incorrecte. Car ce n'est pas Dieu qui « fait mourir » le Rédempteur : sa volonté sur ce point ne va qu'à permettre à ses ennemis de le mettre à mort. Et ce n'est pas non plus cette mort comme telle qui a le don de « satisfaire Dieu, mais bien l'amour et l'obéissance dont elle fut l'expression : *non mors placuit*, suivant la parole classique de saint Bernard, *sed voluntas sponte morientis*. Il n'est pas un élément de cette économie rédemptrice qui ne soit à base d'*ignoratio elenchi* (28).

Par ailleurs, la technique élémentaire de l'Incarnation n'y est pas davantage respectée. Si l'Ecole admet la communication des idiomes, elle a soin d'en fixer les lois. En conséquence, bien que le Christ soit vraiment Dieu, c'est uniquement dans son humanité qu'il a connu la mort. Le jeu normal des deux natures n'est pas compromis dans l'unité de personne et *vice versa*. Dès lors, imputer à l'Eglise une doctrine où « Dieu » serait exposé, sinon condamné, « à mourir », ne peut être le fait que d'un mauvais plaisant (29).

Au terme de ces prémisses branlantes, on devine ce que devient la conclusion sensationnelle : « Dieu fait mourir Dieu ». Loin de porter, comme on le prétend, un coup mortel au dogme chrétien, c'est elle-même qui s'effondre de toutes parts sous le monceau des erreurs qui en formaient l'appui.

---

27. « Apaiser Dieu » : ce terme substitué au terme original par Diderot et ses imitateurs n'est d'ailleurs pas moins tendancieux ni plus exact.

28. Elle n'en constitue pas moins comme le type auquel les polémistes de tous les temps affectent de ramener l'orthodoxie chrétienne, afin de mieux s'en débarrasser au prix de cette caricature. Témoin A. LOISY, *Un mythe apologétique*, Paris, 1939, p. 35, où frappante est l'analogie avec le schéma du baron de La Hontan. « ... Bien que ses prophètes eussent déclaré qu'il n'avait pas besoin du sang des chevreaux et des veaux, moins encore du sang des hommes, n'a-t-on pas dit qu'il (Dieu) avait exigé en oblation pour lui agréable et satisfactoire, purifiante et salutaire pour nous, le sang de son propre Fils, devenu homme pour accomplir un tel hommage. »

On sera moins surpris qu'une femme se laisse entraîner par ses nerfs à de semblables outrances. Voir L. COMPAIN, *La robe déchirée*, Paris, 1929, p. 60 : « ... Ces petits... ne peuvent plus admettre qu'un Dieu d'amour ait besoin de frapper son Fils pour pardonner aux hommes. »

29. Il est vrai qu'on trouverait peut-être des expressions approchantes chez quelques écrivains ou orateurs pieux. Mais ni l'Eglise, ni la théologie ne sont responsables des abus qu'elles s'attachent à blâmer ou à prévenir.

D'ordinaire, c'est le thème sotériologique de l'expiation pénale, qui, chez les orateurs ou les mystiques surtout, d'une manière plus ou moins formelle, est au principe de ces exagérations maintes fois signalées. Voir plus bas, ch. X. Tel est, par exemple, le cas chez Em. D'ALZON, *Méditations inédites : la Passion*, dans *Prêtre et Apôtre*, 1926, p. 69 : « Qu'il faille qu'un Dieu subisse la colère d'un Dieu, c'est ce qui passe toute pensée humaine, et pourtant il en est ainsi. » Comme preuve, l'auteur invoque la parole du Christ agonisant : « Mon Père, s'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi », qu'il accompagne de ce commentaire : « Qui parle ainsi? Un Dieu fait homme. A qui s'adresse-t-il? A un Dieu son Père irrité contre les hommes et qui *impose* à l'humanité prise par son Fils les plus atroces supplices... O Dieu, voilà une victime digne de vous, et c'est pourquoi vous ne la laisserez pas échapper. Elle vous demande grâce; vous ne la lui accorderez pas, parce que c'est bien elle qu'il vous faut. »

Sans doute faut-il un minimum de culture théologique pour apercevoir ce genre de défauts comme pour s'en prémunir. Et c'est pourquoi le sophisme du baron de La Hontan a toutes les chances d'avoir devant lui un long avenir que lui garantit son long passé. Mais les profanes n'arriveront-ils pas à se rendre compte que la théologie est une science et que tout l'esprit du monde — l'esprit de satire moins que tout autre — ne suffit point à préserver ceux qui l'ignorent des pires faux-pas? Tant qu'ils auront le courage de s'y aventurer, avec l'impertinence plus ou moins naïve d'y parler en maîtres, les professionnels garderont le droit de se défendre sur leur propre terrain, sauf à éconduire sans ménagements les brouillons ou les intrus qui se donneraient licence de railler les doctrines catholiques dont ils n'ont même pas pris la peine d'acquérir, au préalable, une exacte notion.

II. — UN PAMPHLET DE VICTOR HUGO.

Pendant cette longue carrière — où il aimait poser au pontife de l'antichristianisme et, trop conscient de son génie pour s'inquiéter de sa compétence, ne craignait pas de se dresser avec emphase en regard du « théologien » qui, du reste, n'est guère en général que le simple croyant, — Victor Hugo crut trouver, entre autres, dans le dogme de la Rédemption un terrain favorable au déchaînement de ses instincts agressifs.

Comme tous ceux que leurs préjugés rendent sûrs d'eux-mêmes, notre poète mué en docteur y affecte le ton péremptoire et les procédés tranchants. Sans avoir cure d'une démonstration qui n'est pas dans ses goûts parce qu'elle n'est pas dans ses moyens, il n'a besoin que de s'abandonner à ses propres visions pour conclure, et chacune de ses affirmations prend volontiers le profil hautain d'un verdict sans appel.

Nulle part, à l'entendre, ne s'accuserait d'une manière plus aveuglante l'absurdité foncière d'une doctrine qui se prévaut de titres surnaturels et ne fait par là que s'exposer d'autant plus au contrôle implacable de la raison. Telle est la conviction qui préside à un petit poème où une vingtaine de vers ironiques et cinglants — car l'auteur apprécie pour la circonstance l'*imperatoria brevitas* du philosophe et du juge — suffirait au nouvel Hercule pour écraser la foi chrétienne sous le choc de son irrésistible massue.

Bien qu'elle ne semble pas avoir beaucoup fait pour sa gloire,

cette pièce pseudo-théologique (30) n'en offre pas moins l'intérêt de montrer sous un jour particulièrement vif — à défaut de ses facultés poétiques auxquelles cette inspiration belliqueuse est plutôt de nature à faire tort — un génie très spécial de polémiste religieux, sauf à révéler qu'une sophistique au total assez misérable en constitue le principal élément. Pourquoi ne pas dire aussi d'avance qu'il réserve de ce chef, à mesure même de ses prétentions, la joie d'une belle, facile et complète revanche au véritable « théologien » qui, d'aventure, accepterait de relever le défi?

Vous prêtez au Bon Dieu ce raisonnement-ci :
J'ai, jadis, dans un lieu charmant et bien choisi,
Mis la première femme avec le premier homme.
Ils ont mangé, malgré ma défense, une pomme.
C'est pourquoi je punis les hommes à jamais :
Je les fais malheureux sur terre et leur promets,
En enfer où Satan dans la braise se vautre,
Un châtiment sans fin pour la faute d'un autre.
Leur âme tombe en flamme et leur corps en charbon :
Rien de plus juste. — Mais comme je suis très bon,
Cela m'afflige. Hélas! Comment faire? — Une idée!
Je vais leur envoyer mon Fils dans la Judée :
Ils le tueront. Alors — c'est pourquoi j'y consens —
Ayant commis un crime, ils seront innocents.
Leur voyant ainsi faire une faute complète,
Je leur pardonnerai celle qu'ils n'ont point faite.
Ils étaient vertueux : je les rends criminels;
Donc je puis leur ouvrir mes vieux bras paternels.
Et de cette façon cette race est sauvée,
Leur innocence étant par un forfait lavée (31).

Dans l'apparente simplicité de ses lignes, la manœuvre offensive de notre poète ne laisse pas de dessiner une marche assez complexe d'investissement concentrique, où l'économie rédemptrice est abordée tour à tour de l'extérieur et de l'intérieur, envisagée dans le développement historique des événements successifs qui en forment la trame et dans la signification doctrinale que l'Eglise rattache à son contenu. Sur l'un et l'autre de ces plans se poursuit un même effort de *reductio ad absurdum*, où la virulence du fond s'agrémente

30. Elle vient d'être exhumée à titre documentaire dans Maurice BLONDEL, *La philosophie et l'esprit chrétien*, t. 1, Paris, 1944, excursus 19, pp. 319-320, à qui nous en devons la connaissance.

31. Victor HUGO, *Religions et religion*, I : *Querelles*, 7, *Chef-d'œuvre*, dans *Œuvres complètes : Poésie*, t. XIII, édition définitive, Paris, 1881, pp. 196-197. Au témoignage de l'auteur « commencé en 1870 », ce livre fut terminé en avril 1880.

à dessein d'une forme qui confine au plus haut comique du fait que la fiction du monologue y permet à l'auteur de mettre les énormités plus ou moins sarcastiques de son imagination déchaînée sur les lèvres mêmes de Dieu.

Si la Rédemption est un drame qui se termine au Calvaire, le prologue en remonte logiquement au paradis terrestre et à la chute qui suivit le bonheur éphémère d'Adam. A l'instar de la meilleure théologie, la *destitutio* prépare, chez notre poète, les voies à la *restitutio*.

Qu'il s'agisse de la défaillance ou de la punition des premiers parents, chacun remarquera sans peine l'artifice passablement grossier par lequel V. Hugo, afin de ne pas manquer son effet de satire, affecte de s'en tenir aux images de l'Ecriture (32). Dès lors, tout le délit étant d'avoir « mangé une pomme », la peine en sera, pour leur descendance, de griller à jamais dans la braise, aux côtés de Satan. Exégèse massive, habilement retenue pour donner tout à la fois au tableau dont elle fournit la matière une apparence de couleur locale et accuser la disproportion évidente de la sanction.

Sans compter qu'à ce double profit une méthode à ce point simplifiée joint celui de réaliser une sensible économie de dépense intellectuelle en fait d'invention. Il n'en fallait pas davantage pour la recommander à un polémiste peu exigeant sur les moyens.

Malgré tout, cette chétive parodie est relativement anodine par comparaison avec la brutalité du trait final, où l'on voit Dieu infliger à l'ensemble des hommes « un châtiment sans fin pour la faute d'un autre ». La formule, cette fois, est sobre et dépouillée comme pour asséner à l'injustice divine un coup d'autant plus fort et plus sûr.

Pourquoi faut-il que cet art consommé dans la dérision ne parvienne à ses fins qu'au prix d'une insigne contre-vérité? Sans qu'il lui fût nécessaire de s'adresser aux théologiens de métier, un enfant bien instruit de sa religion eût expliqué au poète blasphémateur qu'Adam n'était pas pour nous un étranger, mais le chef de la famille humaine. D'où une logique élémentaire amène à déduire que la faute du premier père, au nom d'un principe de solidarité trop

---

32. Non d'ailleurs sans quelques surcharges de son invention, « leur âme tombe en flamme et leur corps en charbon » : s'il n'est guère qu'un pitoyable remplissage, introduit à grand renfort de chevilles pour les humbles nécessités de la rime, ce vers n'en dénonce pas moins une tendance à renchérir sur la crudité du langage biblique.

Dans le même style, notre poète écrivait un peu plus haut (*ibid.*, 2, p. 178) du Dieu chrétien :

« ... son bonheur est d'avoir un enfer
A remuer avec une fourche de fer. »

souvent vérifié par l'expérience pour nous paraître anormal, pouvait s'étendre à ses enfants.

Une sophistique d'aussi médiocre aloi préside ensuite au développement de l'économie proprement dite de salut. C'est ainsi que Victor Hugo commence par nous initier aux délibérations intimes d'où résulta le décret de notre Rédemption.

« Rien de plus juste », de conclure cyniquement l'Eternel devant la destinée malheureuse qu'il réserve aux humains dans les conditions d'iniquité que l'on vient de voir. « Mais comme je suis très bon, continue-t-il avec une candeur affectée, cela m'afflige. Hélas ! Comment faire ? »

Un des « exercices » auxquels saint Ignace convie l'âme pieuse est de contempler « les trois personnes divines... conférant sur la Rédemption de l'humanité » (33). Cette conférence trinitaire est ici remplacée par un soliloque divin.

Encore est-il que sur ce thème, le Moyen Age aimait à faire entendre devant le Père céleste les prétentions inverses de ses deux filles, Justice et Miséricorde, qui s'épanchaient tour à tour en ardents plaidoyers pour faire valoir leurs intérêts respectifs. Rien de plus classique dans la littérature du théâtre et de la chaire autant que sous la plume des mystiques ou des théologiens (34).

Avec moins de charme et d'ingénuité n'y a-t-il pas chez notre poète comme un obscur souvenir de ce conflit des « filles de Dieu » ? Et personne sans doute ne voudrait lui en refuser le droit. Sauf que la réminiscence est ici réduite aux sèches proportions d'un canevas qui tient tout entier dans l'affirmation prosaïque de l'embarras divin en présence d'un problème à peine esquissé.

« Hélas ! Comment faire » ? C'est un peu court et un peu plat (35). Tant qu'à vouloir cultiver la fantaisie, on avouera que l'auteur aurait pu se mettre plus en frais.

Non moins fruste est la solution du débat. « Une idée ! », s'écrie en termes vulgaires le pauvre Dieu de V. Hugo. Et l'on devine à l'arrière-plan de son imagination une sorte de bonhomme Chrysale, au visage épais et au front soucieux, qui s'appliquerait démocratiquement la main sur la cuisse à la perspective du plan qu'il vient de découvrir.

---

33. *Exercices*, première méditation de la seconde semaine.

34. Voir *Le dogme de la Rédemption au début du moyen âge*, appendice II : *Le conflit des « filles de Dieu »*, pp. 309-362.

35. Il ne manque guère à ce médiocre tableau que d'y voir Dieu « portant la main à son oreille » par ce « geste inexplicable et familier à tous les gens embarrassés » dont parle BALZAC, *Scènes de la vie de province : Illusions perdues*, dans *Œuvres complètes*, Paris, 1857, t. II, p. 196.

Cette « idée » n'est pas autre que celle de l'Incarnation, sur l'efficacité particulièrement salutaire de laquelle notre poète, devenu plus fécond, va désormais répandre abondamment toutes les ressources de son esprit gouailleur. Nous sommes parvenus au cœur de l'économie divine : c'est là ou jamais que la satire devait jouer à plein.

A son Dieu borné, V. Hugo ne laisse pourtant pas de prêter un minimum de prescience. « Je vais, proclame-t-il, leur envoyer mon Fils..., ils le tueront. » Ne refusons pas aux poètes de pratiquer l'art des raccourcis. Est-il excessif toutefois d'estimer qu'un drame comme celui du Calvaire méritait d'être expédié moins lestement? Que les circonstances extérieures en soient trop connues de tous pour qu'il fût opportun de les rappeler, d'accord. Mais n'y aurait-il pas un mot à dire, au passage, des causes qui l'amenèrent ou des sentiments qu'il provoqua chez celui qui en fut le héros?

Voyant le spectacle du juste qui souffre pour la justice, un Platon n'a pas craint de s'émouvoir, au lieu que V. Hugo passe, indifférent : la qualité des âmes se mesure à leur manière de réagir... Non pas que la réaction du cœur fût obligatoire de sa part : il n'en est pas moins révélateur de constater qu'elle ne se produit pas.

D'autant qu'il n'est pas question, dans l'espèce, d'un banal fait divers, mais d'un événement destiné à tenir un rang spécial dans les plans divins. V. Hugo est si éloigné d'en disconvenir qu'il se précipite d'emblée au plus profond de ce mystère des rapports entre le fini et l'infini devant lequel ont tremblé les penseurs de tous les temps. Le meurtre du Fils de Dieu pourrait-il avoir sa source ailleurs que dans une sinistre explosion de la malice humaine? D'autre part, il n'est rien qui arrive en ce monde sans l'ordre ou la permission de Dieu. A plus forte raison, quand il s'agit, pour ainsi dire d'un fait qui le touche de si près, y a-t-il lieu de le rapporter à un acte spécial de prédestination.

Voilà pourquoi le poète philosophe a senti, que si la mort du Christ s'est produite, c'est sans doute parce que les hommes l'ont machinée, mais aussi parce que le Père éternel y a consenti. Expression discrète et réservée, où il ne faudrait pas trop de complaisance théologique pour discerner un équivalent suffisamment réussi du vouloir permissif.

Toutefois, le souci de la précision est un terrible engrenage. V. Hugo ne va pas tarder à s'en apercevoir à ses dépens.

Dans la voie de l'analyse métaphysique où il est encore novice, notre poète aurait-il peur d'avoir trop imparfaitement sauvegardé le

rôle de la cause première? Ou bien ne serait-il pas arrêté plutôt par un vague scrupule de logique, dès là que les hommes, sur qui, par hypothèse, ne pèse pas la tare de la chute, ne sauraient davantage être assujettis aux instincts pervers qui en résultent et que, dès lors, on voit mal d'où aurait pu venir aux Juifs l'impulsion de « tuer » l'auguste messager que le Père céleste leur envoyait? Anomalie que sa manière abrupte de présenter cette mort sans la moindre attache aux contingences de la psychologie et de l'histoire qui auraient pu en fournir l'explication devait forcément rendre plus paradoxale à ses yeux.

Toujours est-il qu'il éprouve aussitôt le besoin de se reprendre pour que soit bien sauve — au risque d'y sacrifier les plus claires données de la conscience humaine — la part souveraine qu'il estime revenir à Dieu sur l'activité des méchants. « Ils étaient vertueux, lui fait-il déclarer, *je les rends criminels* (36). »

Essayer de concevoir un décret divin qui coëxiste avec la liberté de la créature ou seulement de « réaliser » la position des croyants pour qui cette conciliation est un axiome qui ne se discute pas déborde évidemment les capacités d'un poète improvisé théologien. Se voyant ainsi acculé dans une impasse, d'instinct au surplus, c'est l'issue la plus répugnante qu'il adopte pour en sortir. Aussi lui paraît-il profondément spirituel d'avancer que les pires formes du mal sont l'œuvre directe de Dieu.

Les manuels subalternes de philosophie profane qui défendaient jadis la réalité du libre arbitre contre ce qu'il leur plaisait de nommer le « déterminisme théologique », sans du reste être à même — et pour cause — de citer en exemple aucun « théologien » digne de ce nom, pourront désormais se prévaloir d'une autorité. Mais la question n'est-elle pas de savoir s'ils la jugeront *omni exceptione maior?*

Il n'y a d'ailleurs pas que la théodicée personnellee de l'auteur qui soit ici en défaut. Sur le plan polémique où il s'est établi, c'est avec lui-même qu'il lui advient l'infortune de se mettre en flagrant désaccord. D'une part, en effet, comme on va le voir, sa thèse principale exige que la mort du Christ ait le caractère d'un attentat. Ce qui implique assurément la liberté de ceux qui le commirent. Or, en rapportant à Dieu lui-même l'initiative de leurs coupables desseins, il leur enlève de sa propre main cette part d'indispensable responsabilité.

Qu'à cela ne tienne! V. Hugo n'en affirme pas moins avec une

---

36. Exactement comme il disait plus haut : « ... je les *fais* malheureux.

égale énergie ces deux prémisses désespérément contradictoires. C'est ainsi qu'il continue d'imputer aux Juifs déicides, non seulement une faute « complète », mais « un crime », voire même « un forfait », tout en décrétant dans l'intervalle que c'est Dieu qui, « de vertueux » qu'ils étaient les a rendus « criminels ».

Mesquines chicanes de pédant, alléguera-t-on. Comme s'il y avait deux poids et deux mesures dans l'ordre de la pensée! A moins que la polémique religieuse ne soit autorisée à faire flèche de tout bois. Mais d'où viendrait à ses paladins cette licence imprévue? S'il leur plaît de s'octroyer quelque dispense au regard de la loyauté, n'est-ce pas l'intérêt de leur cause qui leur prescrit le devoir de frapper juste plutôt que le souci de frapper fort?

A cette mort du Fils de Dieu, il n'en reste pas moins vrai que le salut du monde est subordonné. Point suprême qui place le mystère de la croix au cœur du dogme catholique et sur lequel après ces escarmouches l'assaut de notre poète va maintenant se concentrer.

De son éducation première, V. Hugo a du moins retenu que l'essentiel de l'œuvre rédemptrice est de nous obtenir la rémission de nos péchés. Mais, s'il en est ainsi, n'y a-t-il pas lieu de se demander comment? C'en est assez pour lui marquer le but et déclencher à l'adresse des « théologiens » un feu roulant de facéties qui voudraient être des objections.

L'auteur, au demeurant, excelle à se faciliter la tâche. Pour mystérieuse que puise être, à bien des égards, cette relation entre la scène du Calvaire et le salut du genre humain, il y a longtemps que les meilleures intelligences chrétiennes ont entrepris de la sonder, et de leurs méditations des systèmes sotériologiques sont sortis, qui ne furent pas sans grandeur. On pardonne aisément à V. Hugo de les ignorer. Mais le propre du génie poétique n'est-il pas de suppléer à l'érudition professionnelle par les éclairs de l'intuition? Rien de tel chez notre auteur qui se traîne, dans la plus insigne platitude, à la surface du mystère qu'il cherche à disqualifier sans même songer à le saisir.

N'attendez pas que son âme s'élève jusqu'à la conception pathétique de l'Innocent qui paie la dette des coupables ou que le soupçon lui soit venu de la portée réparatrice que peut avoir, au regard du Père offensé, l'héroïque obéissance de son Fils. Essais d'explication l'un et l'autre assez obvies et dont il est sans nul doute loisible à chacun de discuter la valeur, mais dont l'intérêt certain est de donner au sacrifice de la croix un sens plus ou moins rationnel.

Théologien rudimentaire, V. Hugo n'est sensible qu'au fait ma-

tériel de la mise à mort du Christ. Maigre donnée dont il s'empare à plaisir pour couvrir de sarcasmes la réalité dogmatique dont elle est censée contenir l'expression.

Il lui suffit pour cela de confronter l'acte rédempteur ainsi dépouillé de toutes les circonstances qui risquaient de lui conférer un caractère religieux et moral avec la situation odieuse et ridicule où il a, dès l'abord, mis l'humanité par rapport à Dieu. N'est-ce pas en fonction de la déchéance qu'est nécessairement dirigée toute manière de présenter la Rédemption? Il est aisé de concevoir la somme de conséquences monstrueuses ou pittoresques à laquelle cette méthode va mener, pour sa plus grande joie, le polémiste qui a préalablement substitué le postulat de l'innocence originelle au dogme du péché originel.

Aussi les antithèses de se multiplier sous la plume de V. Hugo. Car, sûr de son triomphe, celui-ci ne se prive pas de l'étaler.

Sa muse, du reste, renonce pour l'instant au cliquetis des images pour buriner en médaille les sobres contours d'une sentence dont l'idée seule fournira les matériaux. Et comme l'appétit de la dérision a le don de le mettre en veine, le procédé ne se renouvelle pas moins de trois fois consécutives. *Ne quid nimis*, objecterait peut-être la sagesse, mais la passion n'est-elle pas insatiable? Notre poète n'est pas d'humeur à y renoncer.

Ce sont tout d'abord les suites immédiates de la mort du Christ pour les humains dont il souligne le paradoxe d'un trait nerveux : « Ayant commis un crime, ils seront innocents. »

Mais « innocents », l'auteur n'oublie pas que suivant les prémisses de son anthropologie, les fils d'Adam n'ont aucun besoin de le devenir. Aussi, ne voulant pas sacrifier cet avantage, charge-t-il Dieu d'exprimer incontinent la criante immoralité du non-lieu prononcé dans de telles conditions.

« Leur voyant ainsi faire *une faute complète.* » Manière évidemment inexacte de parler, car antérieurement — ce qu'il ne manque pas de rappeler aussitôt — ils n'avaient pas commis de faute du tout. Mais la rime n'a-t-elle pas « ses raisons que la raison ne connaît pas » ? Il n'y a plus, en conséquence, qu'à promulguer l'acquittement :

> Leur voyant ainsi faire une faute complète,
> Je leur pardonnerai celle qu'ils n'ont point faite.

Singulier considérant dont la conclusion reste seule à tirer. Elle ne se fait pas attendre, et, pour la mieux accentuer, sans crainte

d'alourdir pour une fois la marche du récit, le Dieu de notre poète de recourir aux clauses de la dialectique :

> ... criminels;
> *Donc*, je puis leur rouvrir mes vieux bras paternels.

Voilà pour les exigences de sa bonté. Mais celles de la justice ne méritent pas de moindres égards. En effet, si « cette race est sauvée », ce n'est pas d'une façon quelconque, mais au contraire, suivant toutes les règles, ainsi que l'étrange procédure où nous introduit le mystère chrétien nous le laisse entrevoir.

Ad strictos iuris apices : il n'est pas probable que V. Hugo ait jamais connu cette formule d'école. Mais il ne semble pas avoir le souci de la retourner *ad hominem* contre l'œuvre du Rédempteur à laquelle tant de nos théologiens en voulurent si souvent faire l'application. Car ce n'est pas sans raison que les « vieux bras paternels » de Dieu se rouvrent à ces « criminels » qui réalisent à ses yeux le tour de force de n'en être plus sans en avoir jamais été,

> leur innocence étant par un forfait lavée.

Sur le plan littéraire, il ne saurait nous en coûter de reconnaître que, dans ce morceau, malgré quelques faiblesses, l'épigramme n'est pas loin d'atteindre à sa perfection. Que l'allure, par endroits, manque un peu de légèreté, c'est sans doute le sujet qui en est cause, et l'auteur a pu penser qu'il se donnait par là quelque air de le prendre au sérieux. Pour l'ensemble, on ne lui contestera pas le courage d'avoir su traiter une matière grave en parfait plaisantin, non moins que le mérite, si c'en est un, du style incisif et de la subtilité perfide qui sont la loi de ce genre tel quel.

Quant à savoir quelles chances pareil système de moquerie à jet continu peut avoir de réussir aux dépens d'une croyance religieuse digne de respect, c'est sans doute une autre question. En vertu du proverbe : « Qui veut trop prouver ne prouve rien », plus l'auteur s'applique d'un ton supérieur à ramener la Rédemption chrétienne à un tissu d'incohérences et d'insanités, plus il court le péril d'éveiller chez le moins exigeant de ses lecteurs l'impression qu'il n'y a rien compris ou, qui pis est, qu'il a cédé au prurit de la déformer à dessein pour mieux s'octroyer ensuite la chance de la railler. Tant et si bien que, dans l'espèce, une faute de goût en vient à tourner au châtiment.

A l'acte final de l'économie rédemptrice qu'il ridiculise à plaisir,

il ne manque, en effet, rien que la personne et l'œuvre du Rédempteur. On y voit bien intervenir et la bonté divine qui pardonne et le crime des meurtriers — d'ailleurs innocents — qui en détermine l'exercice, mais le Christ n'y joue pas d'autre rôle que de se laisser mettre à mort sans qu'on sache pourquoi ni que rien indique un semblant de rapport entre cet incident et son résultat prétendu.

Sur ce point, les théologiens les plus inférieurs à leur tâche ont un minimum de suggestions, qui prennent, chez les autres, l'ampleur de vues systématiques ou du moins raisonnées. Au lieu d'en tenir compte, notre poète commence par en faire fi pour mieux déverser à l'envi ses invectives sur quelques pauvretés de son cru, qu'il se donne ensuite le luxe d'y substituer. D'instinct, on pense au bateleur qui se fait fort de casser entre ses doigts une chaîne dont il a tout d'abord pris soin de limer subrepticement le principal anneau. Mais encore celui-ci n'aurait-il pas la naïveté de croire que le métal a cédé sous ses coups, tandis qu'ici nous sommes en présence d'un saltimbanque assez inconscient pour être dupe de son propre jeu.

Du reste, le poids de la critique doctrinale ne tarde pas à dépasser les forces de V. Hugo. Invinciblement, la pente de son esprit le ramène à des procédés plus faciles et, dès la page suivante, on retrouve le genre burlesque auquel il a demandé ses premiers succès.

L'homme étant la souris dont le diable est le chat,
On appelle ceci Rédemption, rachat.

« Ceci ». On n'est pas plus dédaigneux. Mais si la rime est riche, la pensée n'est-elle pas bien indigente? Car notre poète ne s'élève même pas jusqu'à rajeunir les vieux brocards du rationalisme sur l'étrangeté de ce rachat divin dont Satan recevrait le prix. La seule idée que les pécheurs puissent être arrachés au pouvoir du démon ou préservés de ses atteintes provoque de sa part une triviale explosion d'hilarité qui le dispense de tout autre argument.

A vrai dire, il eût été surprenant de ne pas rencontrer « le diable » en cette affaire où la polémique de tous les âges l'a copieusement introduit. Sur le plan relativement modéré où se tient V. Hugo, nous avouerons même sans respect humain qu'il aurait pu s'autoriser d'un certain nombre de prédicateurs, chez qui toute l'œuvre de Rédempteur semble parfois se réduire à briser à notre profit le joug du démon. Mais n'est-ce point ici le cas de penser à l'adage : *Intelligenti pauca?* Ces sortes de dramatisations populaires ne sauraient excuser les béotiens de tout ordre dont la finesse ne va pas jusqu'à y lire une représentation synthétique du mal et du péché, moins en-

core à soupçonner que le dogme chrétien comporte d'autres éléments que l'image du rachat n'épuise point et ne devrait pas empêcher d'apercevoir; notre poète achève de se classer en ne cherchant, pour définir la Rédemption, que des matériaux de valeur aussi précaire et de rôle aussi contingent.



Une attaque à ce point faussée par l'incurie ou l'impuissance devant la plus élémentaire détermination de l'objectif peut-elle faire autrement que de manquer son but? En revanche, elle en atteint sûrement un autre, qui est de fournir un document de choix pour mesurer l'inanité de ses griefs, la fatuité prétentieuse de son auteur.

Dans le recueil satirique où il est inséré, n'est-il pas permis de prendre garde que ce morceau est intitulé : *Chef-d'œuvre*. Titre qui entend signifier le rang exceptionnel dévolu, dans ce réquisitoire contre la foi chrétienne, à la conception doctrinale qui en fait le fond. Et comme cette caricature de sotériologie n'est d'un bout à l'autre qu'un produit de l'imagination, nul doute que la qualité de l'objet ne soit imputable au mérite du sujet. De telle sorte qu'en définitive, on serait en droit de comprendre ici, chez un poète dont la modestie fut le moindre défaut, la conscience d'y avoir déployé le maximum de son talent. Au fait, sans le vouloir, V. Hugo n'a peut-être pas si mal dit. Car cette pièce de résistance pourrait bien figurer dans son anthologie comme un petit « chef-d'œuvre » d'ignorance et de travestissement (37).

III. — Créations de Pierre Lasserre.

Au cours d'une étude consacrée à la formation de Renan, comment la tentation ne viendrait-elle pas à l'esprit de prendre parti sur la crise intellectuelle qui en modifia la première direction? C'est ainsi que chez P. Lasserre, l'historien en vint à se doubler d'un critique

---

37. M. Blondel, de son côté, *op. cit.*, pp. 319-321, se montre justement sévère à son endroit. « Méconnaissance pénible » écrit-il (p. 319), et encore : « Inepties incompréhensives » (p. 321). Mais il ne laisse pas d'y accorder une importance excessive dans son propre essai d'apologétique. Cf. p. 176 où la juste et vive réaction de l'auteur contre « de sottes indignations et d'ignorants blasphèmes » semble bien viser ce qu'il faut bien nommer, à parler net, les odieuses calembredaines de V. Hugo, qui n'ont pas le moindre titre à mériter les honneurs d'une discussion.

religieux (38). D'autant que le drame psychologique où a sombré la foi de son héros lui paraît comme le type — et par suite la justification — de celui qui menace ou bouleverse tant d'âmes parmi nos contemporains.

Tout le mal étant par hypothèse imputable aux déficiences de l'enseignement chrétien qui rendraient le *Credo* de l'Eglise inacceptable pour une raison adulte, il ne reste qu'à déterminer le point de vérification d'une thèse qui ne se discute pas. Ce qui se fait, d'ordinaire, au petit bonheur des préjugés de chacun. Dans son procès du christianisme, sans d'ailleurs se montrer exclusif, P. Lasserre accorde une place spéciale à la doctrine de la Rédemption (39). Choix peu commun et qui nous vaut de sa part quelques objections dont il ne faudrait pas plus exagérer l'importance que diminuer l'intérêt comme témoignage des altérations plus ou moins inconscientes qui expliquent sans l'autoriser l'opposition dont ce dogme est parfois l'objet.

Supposé que la Rédemption chrétienne consistât uniquement à nous apprendre que Dieu n'est pas incapable de prendre en pitié la misère humaine et d'accorder au pécheur une indulgence qui l'aide à se réhabiliter, l'auteur n'y verrait pas d'inconvénient, si même il n'y trouvait une certaine harmonie avec nos aspirations. Pourquoi faut-il que l'Eglise ne s'en tienne pas là?

> ... A cette explication mystique et psychique qui, les prémisses admises, pouvait sembler suffisante, le dogme chrétien en a cependant ajouté une autre, prise dans un autre ordre d'idées. Celle-ci ne présente pas le salut comme purement et absolument gratuit (p. 159).

« Une espèce de mécanisme juridique » y intervient « qui met en jeu les procédures de la satisfaction et du rachat. » La première se déroule comme il suit :

> Dans le péché qui a perdu l'homme, elle relève avant tout le caractère d'injure faite à Dieu, dont l'homme, par cette décision criminelle, a dissipé les précieux dons, méprisé et avili les inestimables bienfaits. Immense par

---

38. Voir déjà *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age*, pp. 201, 203, 214 et 260 où sont relevées quelques-unes de ses appréciations relatives à ce qu'il nomme paradoxalement le « conflit religieux » d'« Abélard *contre* saint Bernard ».

39. Pierre LASSERRE, *La jeunesse d'Ernest Renan*, histoire de la crise religieuse au XIXe siècle, t. II, *Le drame de la métaphysique chrétienne*, Paris, 1925, pp. 159-163.

Assez oublié aujourd'hui, cet ouvrage, au moment de son apparition, retint l'attention de la presse ecclésiastique et ne parut pas indigne d'être discuté. Cf. L. DE GRANDMAISON, dans *Etudes*, t. CLXXXIV, 1925, pp. 523-553; B. DE SOLAGES, dans *Revue apologétique*, t. XLII, 1926, pp. 201-216, 260-276 et 331-345.

sa gravité propre et par la suprême dignité de l'être à qui elle a été infligée, une telle injure, pour être effacée, demande une satisfaction ou compensation immense comme elle.

Cette opération se complique d'ailleurs d'une seconde, qui se range, en parfaite symétrie avec la précédente, sur le même plan d'importance et de nécessité.

D'autre part, le même péché originel a pour effet de réduire l'homme dans la servitude du diable... Pour qu'il soit libéré de cet esclavage dont il a forgé lui-même les liens, il faut, en bonne justice, qu'une rançon soit payée. Si frauder est un mal en soi, le diable ne doit pas être fraudé plus qu'un autre (pp. 159-160).

Maintenant quelle raison d'être peut encore avoir, à côté de la satisfaction, le « rachat » qui lui sert de complément? Et s'il est vrai, comme on nous l'explique dans l'intervalle, que l'homme « est devenu prisonnier du diable... en faisant prévaloir en lui les exigences de la concupiscence et de l'orgueil sur les pures inspirations de la liberté sainte qu'il avait reçue de son créateur », en d'autres termes si notre captivité est tout entière de l'ordre moral, que peut bien signifier le paiement d'une « rançon ». Il est clair que la doctrine ainsi présentée souffre d'une inconsistance foncière qui frapperait le plus novice des théologiens et qui aurait dû avertir l'auteur que son exposé ne peut qu'être défectueux.

A quoi bon pourtant s'attarder à des critiques de surface quand c'est le fond même de cette construction qui apparaît comme une œuvre de fantaisie? Dans le premier point, sous la sécheresse des formules, on aura du moins reconnu les traits essentiels de la satisfaction telle que saint Anselme l'a léguée à la théologie catholique. Mais le second n'est fait que de lieux communs archaïques et démodés. Loin d'appartenir au dogme chrétien, la « servitude du diable » et la « rançon » que cet esclavage appellerait, *a fortiori,* la prétention de la fonder « en bonne justice » (40), pour ne pas « frauder » le démon qui en est donné comme le bénéficiaire ne sont que des thèmes populaires qui ont pu séduire l'imagination de quelques prédicateurs — encore ne faudrait-il peut-être pas exclure l'hypothèse d'une interprétation métaphorique — mais dont la saine théologie a su depuis longtemps s'affranchir ou se préserver.

---

40. De fait, on va lire un peu plus bas que le diable nous détenait « légitimement » et ne pouvait donc être dépouillé de ses captifs sans une compensation propre à le « dédommager ».

Que dire alors de l'étrange méthode qui consiste à solidariser deux éléments aussi disparates pour en faire les parties constitutives d'une seule et même sotériologie ? C'est de quoi P. Lasserre eût été sans doute en peine de citer un seul précédent. Sans avoir cure de ce vice rédhibitoire, il n'en continue pas moins à tirer de ces prémisses mal assorties une économie de son invention.

> Or, cette satisfaction, cette rançon ne sauraient être attendues de l'homme lui-même sans cercle vicieux, puisque l'acte qui les a rendues nécessaires l'a précisément rendu insolvable.

A défaut de cohésion réelle, on voit du moins que l'auteur se préoccupe de rigueur dialectique jusqu'à reprendre — ou retrouver d'instinct — les postulats qu'on a le plus justement reprochés au *Cur Deus homo*. C'est donc le cas de rappeler que l'ensemble de la théologie catholique n'admet pas la nécessité absolue d'une satisfaction pour le péché — moins encore d'une satisfaction proportionnée à la faute — ni la complète insolvabilité de l'homme à cet égard. Sur tous ces points, en dépit de sa grande autorité, saint Anselme n'a été suivi qu'au prix d'atténuations qui ont transporté sur le plan du convenable ou de l'hypothétique l'argumentation qu'il proposait au nom de la stricte nécessité. Une nouvelle rectification s'impose, de ce chef, au tableau doctrinal qui est censé reproduire le système chrétien.

Nécessaire ou non, toujours est-il que l'œuvre du Rédempteur est commandée par l'état du genre humain. Chez P. Lasserre elle consiste donc à remplacer le pécheur dans la réalisation de la satisfaction et du rachat que demandait son péché.

> Le Verbe les offre à sa place en s'offrant lui-même, c'est-à-dire en offrant *d'un côté à Dieu* pour réparer son offense, *de l'autre au diable* pour le dédommager d'une proie qu'il tient légitimement, une victime humaine absoulment pure, d'un prix supérieur à celui de l'homme dans sa première innocence, capable donc de satisfaire, d'expier, de payer surabondamment pour l'homme déchu (p. 160).

Passe pour cette manière — si lamentablement gauche toutefois — d'imputer au « Verbe » la tâche de s'offrir « lui-même », alors que c'est l'*assumptus homo* qui peut seul faire la matière de son offrande. Aussi bien cette cacophonie théologique s'aggrave-t-elle aussitôt d'une contradiction puisque, deux lignes plus loin, c'est à « une victime humaine » que ce rôle est dévolu. L'une et l'autre de ces deux réminiscences a quelque chose de juste dans son ordre : pour-

quoi faut-il que l'auteur se montre incapable de les mettre d'accord, et cela pour avoir commencé par fausser la première, sauf, quand la seconde lui revient en mémoire, à perdre immédiatement de vue cette déformation initiale qu'il ne laisse pourtant pas de maintenir?

Ces défaillances accessoires sont peu de chose, au demeurant, par rapport à celle dont témoigne le principal de ce morceau. Sur qui ou sur quoi peut bien s'appuyer cette singulière notion d'un Rédempteur qui s'offre en victime — simultanément? — « d'un côté à Dieu » et « de l'autre au diable » ? Ce n'est plus de maladresse uniquement, mais d'ignorance lourde qu'on doit parler ici. Faut-il croire que l'auteur va chercher la doctrine catholique dans la caricature qu'en a tracée J. Turmel? (41). Plus simplement sans doute le cas présent ne dépasse-t-il pas la portée de ces *lapsus* qui, chez des touche-à-tout de ce genre promus au rang de théologiens, sont la marque visible de leur outrecuidance (42) et, par une sorte de justice immanente à leur mesure, en deviennent la meilleure punition.

Voilà comment la sotériologie catholique serait sortie de l'impasse où la mettaient les contradictions énormes de la justice et de la bonté divine qu'elle avait à cœur de sauvegarder.

> Cette doctrine maintient la gratuité du salut en faveur d'un débiteur qui n'a plus rien pour payer, mais aussi l'impitoyable exigence de paiement d'un créancier qui ne cède rien. Cela grâce à l'interposition d'une tierce personnalité, dont les moyens sont immenses et qui les met à la disposition du débiteur.

Il n'est en effet pas douteux que le dogme de la Rédemption ne comporte une certaine substitution du Christ aux pécheurs. Encore faudrait-il ne pas réduire ce mystère aux proportions mesquines d'une opération commerciale qui ne laisse pas, au surplus, d'avoir quelque chose d'odieux quand le « créancier » est tout à la fois assez impitoyable pour se refuser à la moindre concession et assez accommodant pour admettre l'intervention d'un tiers dans le réglement. S'il est des croyants qui ont un faible pour ces descriptions, les vrais théologiens ne sont pas dupes de ces images au point de leur donner

41. Voir *Le dogme de la Rédemption chez saint Augustin*, pp. 155-158, puis *Le dogme de la Rédemption après saint Augustin*, pp. 44 et 105, où est exposée et discutée la thèse radicale d'« Hippolyte Gallerand », aux termes de laquelle, chez l'évêque d'Hippone et ses successeurs, le sacrifice du Christ ne serait qu'un aspect de la rançon qu'il dut payer à Satan.

42. Tel est ici tout particulièrement le cas. Chez P. Lasserre ainsi que l'a noté le P. de Grandmaison (*Études*, CLXXXIV, 1925, p. 537) « on (ne) sent pas l'inquiétude d'un écrivain qui se demanderait si la critique impitoyable qu'il dirige contre la dogmatique chrétienne n'aurait pas, d'aventure, une paille dans son dur métal ». Illusion volontaire qui contraste avec la réalité.

le pas sur l'idée : l'auteur se juge en préférant aux analyses rationnelles de ceux-ci la mentalité rudimentaire de ceux-là.

En tout cela d'ailleurs, il ne s'agirait pas d'une invention : P. Lasserre tient à se poser en rapporteur.

> Ces idées, que les théologiens du moyen Age tourneront et retourneront en tous sens et qu'ils nuanceront en mille théories variables où se réjouira leur subtilité, ont pris une grande place dans la doctrine chrétienne (p. 160).

A vrai dire, le rapport manque singulièrement de précision. Car « la doctrine chrétienne » n'est sans doute pas tellement vague qu'il suffise d'indiquer au petit bonheur quelle « place » plus ou moins grande y « ont prise » certaines « idées » : se contenter de ces pauvres lieux communs, c'est équivalemment se déclarer incapable d'en présenter la teneur authentique, la seule qu'il importerait de savoir. De ce fait, l'auteur n'a-t-il pas largement donné la preuve qu'il ne possède même pas les premiers éléments de la règle de foi? Ce n'est évidemment pas son appel de convention aux « mille théories variables » dont, pour la circonstance, il se plaît à charger la « subtilité » de la théologie médiévale qui corrige cette impression.

Cet exposé tel quel est suivi d'une critique à l'avenant. Toutes ces « idées » de satisfaction ou autres qui caractérisent le dogme chrétien auraient le tort d'être incompatibles avec la révélation personnelle du Christ.

> Elles ne me paraissent pas tenir à ce que j'appellerai la première ondée ou la première poussée de la foi. Je les rattache malaisément à l'inspiration évangélique (pp. 160-161).

De bons esprits qui ne sont pas plus sourds à la leçon des faits qu'insensibles aux délicatesses de la psychologie religieuse, en jugent différemment. Témoin ces lignes du P. de Grandmaison, à qui le laconisme de l'Evangile n'en impose pas et qui, malgré sa courtoisie notoire, ne craint pas de le dire sans mâcher les mots.

« Qu'il fût besoin d'un médiateur et d'un réconciliateur entre Dieu et les hommes pécheurs et profanes, cela allait sans dire et ressortait de tout l'enseignement de Jésus, quoi qu'en prétende une critique dont on ne sait si elle est plus superficielle que, religieusement, plus indigente (43).

---

43. L. DE GRANDMAISON, *Jesus-Christ*, t. II, pp. 570-571.

Il suffit de prendre garde à ce que Jésus nous apprend de la sainteté divine et du péché qui la blesse pour concevoir que ces hautes réalités de l'ordre religieux ne puissent pas rester en dehors de son ministère messianique et, dès lors, faire apprécier comme il convient les paroles aussi profondes que discrètes où il indique le rôle providentiel de sa mort à cet égard. Sans méconnaître que l'Evangile est une œuvre de bonté, quiconque s'est ouvert à ces *mysteria regni* saura y découvrir d'autres aspects et comprendra l'impatiente rudesse du P. Grandmaison envers ceux qui n'ont pas l'air de s'en apercevoir ou semblent en faire l'abandon.

A cet effort de pénétration spirituelle, P. Lasserre substitue la méthode un peu courte, chère au libéralisme protestant, d'après quelle la dogmatique traditionnelle de la Rédemption n'aurait ses racines que dans saint Paul. Encore, à son sens, n'auraient-elles pas été « produites de jet », mais plutôt suscitées par l'objection ».

> ... Des Juifs..., hantés par les scrupules canoniques de leur religion, auront demandé à Paul et à ses compagnons où est, dans leur doctrine, la victime immolée, le sang offert à Dieu irrité pour rentrer en grâce avec lui. Les apôtres, qui ne peuvent pas, de leur côté, n'être pas plus ou moins émus de pareils scrupules, appliquent, par une dialectique assez facile, l'idée de victime à Jésus lui-même.

Ce qui suppose des « témoins » de l'Evangile primitif assez libres à l'égard du « dépôt » reçu non seulement pour le modifier à leur guise, mais pour emprunter leur inspiration à ces rites lévitiques dont saint Paul dénonçait précisément la pauvreté. Impossibilité d'autant plus flagrante que ce changement de front serait le fait de l'Eglise apostolique tout entière dont l'Apôtre déclare avoir suivi la tradition (*I Cor.*, XV, 3) et sans que l'histoire ait gardé sur ce point la trace d'aucune divergence ou difficulté (44).

Où le paradoxe est complet, c'est lorsque cette prétendue transposition du judaïsme se révèle comme une des plus hautes et fécondes nouveautés dont la tradition humaine soit redevable au christianisme. L'auteur s'honore, en effet, de rendre à la création qu'il vient de prêter aux Apôtres un hommage senti.

---

44. Au contraire, sur la vertu rédemptrice du « sang de l'Agneau », comme le note encore le P. de Grandmaison (*op. cit.*, t. II, p. 571) « on ne peut que constater l'unanimité des écrits chrétiens, de la première lettre aux Thessaloniciens à l'Apocalypse de Jean et à l'Epître aux Hébreux. Cette doctrine est si fondamentale qu'on ne cherche pas à la justifier... Sur le fait même de la réconciliation de tous avec Dieu dans le sang du Christ, point de discussion ni d'apologie, non plus que sur la surabondance de la satisfaction incluse dans la dignité personnelle de Jésus ».

Application ingénue de leur part, étrangement nouvelle et hardie cependant, qui a pour résultat de dépouiller de son antique grossièreté la notion de sacrifice... Le sang du Christ rachète (en effet), non comme celui des taureaux et des brebis parce qu'il est du sang, mais parce qu'il a été versé par dévouement et par amour (p. 161).

Comment pareille efficacité serait-elle compatible avce une origine de raccroc? La vie religieuse, pas plus que la matérielle, n'admet de génération spontanée. Ici l'ampleur et la qualité du « résultat » constituent l'un des signes auxquels on reconnaît la révélation divine, et il n'en est pas d'autre, au regard de l'histoire comme de la foi, que celle dont Jésus fut l'intermédiaire et le garant.

Du reste, l'auteur ne tient pas tellement à son « hypothèse » qu'il n'en propose une seconde, qui est juste « l'inverse » de la première. Au lieu d'une importation du judaïsme, la doctrine chrétienne du sacrifice expiatoire serait une réaction contre ses préjugés.

... Jésus... honni... condamné !... Comment comprendre cela ? La sublime figure que les disciples (se) font de lui, comment a-t-elle pu se cacher sous la boue de tels traitements ?... La doctrine de l'expiation l'effaça (ce scandale) en attribuant à l'infamant supplice du Calvaire un motif de sublime amour... Avec une bonté prodigieuse, le Christ s'était chargé d'une expiation infinie comme la distance qui sépare de la dignité du Verbe divin la honte de la croix (p. 162).

Eclectisme de bon aloi, puisqu'il ramène l'auteur à l'enseignement le plus authentique de saint Paul (*I Cor.*, I, 22-23). Mais alors, pourquoi ne pas suivre le témoignage de l'Apôtre jusqu'au bout et reconnaître que cette doctrine, au lieu de relever de vues tout humaines (*ibid.*, II, 4), s'alimente à la sagesse même de Dieu?

Ce chemin normal de la foi n'en reste pas moins obstrué, chez P. Lasserre, par ses préjugés intellectuels dont il demande une dernière expression à son expérience d'enfant.

Je me rappelle qu'en mon enfance... je ne refusais pas ma reconnaissance à ces volontaires souffrances souffertes par tendresse pour les hommes. Mais, quand on me les voulait expliquer par doit et avoir, quand on me parlait d'une rançon infinie acquittée entre le mains d'un être infini pour une offense infinie, cette arithmétique me trouvait de glace. L'idée d'un Dieu qui compte et qui réclame son dû, sous peine de « se venger », me rebutait ou plutôt ne me disait rien.

A cette indifférence a succédé, chez l'adulte, la plus vive et la plus hautaine répulsion.

N'est-elle pas moralement inférieure à la notion de Dieu que nous présente déjà par ailleurs le christianisme lui-même? Ne s'y mêle-t-elle

pas plutôt comme la lourde survivance d'une conception plus matérielle et moins élevée ?

On ne discute pas un témoignage personnel. Si vraiment les catéchistes de l'auteur ne surent trouver pour l'instruire qu'une aussi médiocre théologie, c'est une infortune que nous ne saurions trop déplorer. Mais comment le soupçon ne viendrait-il pas à l'esprit que ce prétendu rapport est, en réalité, des plus tendancieux et que les souvenirs d'enfance y tiennent moins de place que les préventions de l'âge mûr dont on a suffisamment vu, par l'expertise qui précède, qu'elles sont loin de se recommander par le caractère objectif de leur fondement ?

Quoi qu'il en soit, P. Lasserre n'a pas de doute sur la qualité de ses griefs, auxquels il prête volontiers une consistance d'ordre doctrinal.

> Si j'avais su dégager cette inconsciente théologie de mon jeune âge, j'aurais dit qu'à coup sûr le Christ nous sauve par sa souveraine bonté, mais que nous ne savons pas comment.

Depuis lors, au demeurant, notre théologien en herbe a fait des progrès suffisants pour échapper à cet agnosticisme au profit d'une doctrine ferme, que les professionnels, en dépit de son libellé peu technique, ne seront pas en peine de nommer par son nom et à laquelle, pour les besoins de sa cause, il délivre un certicat d'universalité, qui, bien entendu, n'offre pas d'autre garantie que sa propre affirmation. Qu'on en juge par ce couplet final qui a du moins le mérite de la clarté.

> Après tout, ma petite théologie, si c'en était une, est la même qui s'est inscrite dans le commun sentiment des masses chrétiennes. La pensée qui a fait adorer le Christ n'est pas qu'il ait souffert en vue de payer la dette des hommes, c'est qu'il ait souffert comme eux (p. 163).

Probatur ex sensu fidelium : de fait, nos manuels connaissent et pratiquent cet argument, sauf à l'invoquer parfois mal à propos. P. Lasserre est-il en droit de s'en réclamer au profit de cette conception socinienne — dont nos modernes protestants libéraux ont varié les formes sans guère en changer le fond — et qui consiste à ramener l'œuvre du Christ à la vertu communicative de son exemple. Ce serait une question de preuves, et comme l'auteur s'abstient d'en fournir, il nous dispense de les discuter. Jusqu'à nouvel ordre, il nous est permis d'estimer que son témoignage est en l'air : *quod gratis asseritur gratis negatur.*

En attendant, le résultat le plus certain de ces lignes avanta-

geuses est la facilité qu'elles attestent de méconnaître ou de fausser la question. Car il ne s'agit pas ici des raisons qui font ou firent « adorer le Christ », mais du rôle qui lui revient, chez ceux qui l'ont reconnu comme digne de leurs adorations, dans leur commerce avec Dieu, spécialement dans le grave et douloureux problème de cette rentrée en grâce dont la conscience de ses misères morales fait éprouver au pécheur le besoin. Là et pas ailleurs est le point crucial de la Rédemption.

Une fois le terrain ainsi délimité, il n'est pas douteux que l'Eglise n'ait toujours vénéré le Christ comme Rédempteur par excellence, en ce sens précis que non seulement son avènement terrestre nous garantit le pardon divin, mais qu'il en réalise les conditions par le mystère de sa mort. Doctrine si peu étrangère à l'Evangile que Jésus lui-même assure qu'il est venu « donner sa vie en rançon pour beaucoup » (MATTH., XX, 28) et offre son sang « pour la rémission des péchés » (*ibid.*, XXVI, 28). Que Dieu soit désigné sous l'aspect d'un maître saint ou d'un père au cœur miséricordieux, l'attitude normale de l'homme à son égard, comme celle de l'enfant prodigue (LUC., XV, 1 et 21) ou du publicain (*ibid.*, XVIII, 13) n'est-elle pas de sentir et d'avouer combien on se rend coupable en péchant contre lui?

Au surplus, n'est-ce pas dans la formule même du *Pater* (MATTH., VI, 12) que le péché se présente sous les traits d'une « dette » ? Analogie dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle ouvre toute grande la porte, *positis ponendis*, à l'application des catégories juridiques dans nos rapports avec Dieu (45). Il n'en faut pas davantage pour instituer le raccord entre l'Evangile et la doctrine de la *satisfaction vicaire*, dont la théologie saurait peut-être fournir à qui veut bien l'étudier chez les maîtres, un concept propre à respecter ce qu'il y a de légitime dans les exigences de l'ordre rationnel.

En ignorant la vraie tradition catholique pour s'en prendre à des chimères par lui rêvées, P. Lasserre s'est enlevé le droit de critiquer pertinemment. Quant à la philosophie sommaire qu'il croit pouvoir lui opposer, elle tombe à pic sous le coup du reproche que saint Anselme adressait à Boson : *nondum considerasti quanti ponderis sit peccatum* (46). N'est-elle pas, de ce chef, jugée sans appel au regard de la révélation chrétienne et même de la religion tout court?

---

45. Dans le même sens, il y aurait à tenir compte des suggestions fournies par la parabole des talents (Matth., XXV, 19) et autres plus ou moins similaires (Luc, XVI, 2; cf. *ibid.*, XIII, 4).

46. *Cur Deus homo*, I, 21.

CHAPITRE VIII

APOLOGÉTIQUE RATIONNELLE

II. Efforts spéculatifs de la pensée croyante : Raison d'être de l'économie rédemptrice.

Si d'une manière trop générale, en dépit de leurs préventions, les difficultés, même les plus retentissantes, brandies par les adversaires de la foi catholique n'imposent à ses défenseurs qu'une tâche d'apologétique élémentaire qui ne dépasse guère le niveau de l'exposition catholique, le dogme de la Rédemption comme tous les autres n'en a pas moins ses problèmes, sur lesquels la pensée croyante ne cessera jamais de se pencher avec autant d'ardeur que de respect.

Il pourrait donc sembler, dès lors, que tout soit dit, à cet égard, de ce que la raison peut en dire. Encore est-il que si une tradition bienfaisante — dont la Réforme est en train d'expier durement l'absence — maintient la théologie catholique dans une certaine uniformité, il y a, lorsqu'on veut échapper au psittacisme, diverses manières d'entendre les doctrines les mieux acquises, même sans parler de ces questions toujours pendantes qui sollicitent les intelligences vigoureuses et saines à un effort créateur. C'est ainsi que jusqu'en notre époque d'indigence théologique généralisée, les vieux thèmes du pourquoi et du comment de l'économie rédemptrice ont suscité d'honorables tentatives que leur tendance tout au moins relie d'une manière assez directe — qu'il s'agisse d'en prolonger ou d'en « réaliser » l'esprit — à la lignée de nos grands spéculatifs pour témoigner de l'attitude adoptée par nos contemporains à l'endroit de leurs principes et de leurs conclusions.

Tant s'en faut, d'ailleurs, que ce genre de questions soit réservé à l'Ecole. N'est-ce pas un philosophe chrétien, mais attentif de penser « avec son âme tout entière », M. Maurice Blondel, qui vient de porter la plus théologique d'entre elles — et, pourrait-on croire, la plus inacessible — celle du *Cur Deus homo* devant l'intelligence de nos contemporains?

Anselmus redivivus : tel est, si le style de la Renaissance était encore à la mode, le titre qu'on pourrait assez justement décerner à M. Maurice Blondel, non seulement pour l'attention persistante qu'il ne cesse de porter dans sa philosophie religieuse au mystère de la Rédemption, mais pour sa manière d'en présenter la raison d'être, sinon d'en exposer le contenu. Réviviscence de modeste envergure au demeurant, puisqu'elle se bornait hier encore, outre quelques mentions fugitives dans son œuvre ancienne (1), aux proportions d'un articulet de quelques pages, donné, dans les premiers mois de la guerre, à une revue d'édification (2).

Cependant la qualité, dans cet ordre de contributions, ne primet-elle pas la quantité? Même s'il appelle des réserves, le plus humble essai venu d'un esprit aussi vigoureux et aussi distingué que le philosophe de l'*Action,* ne peut manquer d'offrir la valeur d'un document pour le théologien soucieux — et quel est celui qui ne devrait l'être? — d'élargir ses horizons au delà du cercle professionnel. A plus forte raison si l'on fait entrer en compte les développements plus considérables qui ont naguère suivi.

I

Un premier essai de M. Blondel (1940). Aspect objectif de la Rédemption.

Que ce soit en bien ou en mal, une des originalités que, sans conteste, on refuse le moins à l'auteur du *Cur Deus homo* est sa prétention avérée d'aboutir par une voie proprement dialectique, *ratio-*

1. Déjà le problème de la « satisfaction vicaire » figurait au programme de philosophie religieuse tracé par l'auteur dans sa lettre célèbre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique (tiré à part, Paris, 1896, p. 78).

2. Maurice Blondel, *La Passion rédemptrice.* Son double aspect cohérent et les obligations qui en découlent, dans *La vie spirituelle,* t. LXII, 1940 : études et documents, pp. 144-157. D'après une disposition particulière adoptée par la revue, les pages de cette série documentaire se distinguent des autres en ce qu'elles sont imprimées entre crochets. Pour la commodité des références, il nous a semblé opportun de renoncer à cette complication typographique. Avertis de cette simplification intentionnelle, nos lecteurs qui auraient le désir de se reporter à l'original voudront bien s'en souvenir pour le retrouver aisément.

nibus necessariis, à la réalité de l'Incarnation ainsi que de la Rédemption dont elle fut le moyen. C'est par là que M. Blondel eut l'occasion de manifester avec lui une parenté qui n'est pas nécessairement une filiation — et qui, de fait, en est peut-être le contraire à certains égards — mais qui ne laisse pas de le rattacher de loin à la même famille intellectuelle.

A la différence d'Anselme, qui, logique avec lui-même jusqu'au bout, entend donner à sa méthode son maximum d'extension, sans doute n'aborde-t-il pas *ex professo* le problème du décret divin initial, source de tous les autres, qui arrêta la Rédemption des pécheurs (3) : le domaine des modalités d'application, savoir le mystère de la « Passion rédemptrice », lui suffit.

Sur ce plan, non content d'accepter le fait, notre philosophe croit du moins pouvoir y découvrir une loi, à laquelle, malgré certains flottements passagers de langage, il ne craint pas de reconnaître un caractère de parfaite rigueur.

Il ne s'agit d'ailleurs pas ici d'une étude proprement théologique : sous la pression des circonstances, M. Blondel s'y propose uniquement de livrer à ses frères dans la foi quelques réflexions d'ordre pratique en vue de « notre carême de 1940 ». Mais il n'en veut pas moins, à ce propos, saisir « l'occasion de méditer plus à fond sur le sens divin de la Rédemption ». Méditation quadragésimale qui, beaucoup plus sûrement encore que les traditionnels mandements de l'épiscopat, tourne de la sorte au genre doctrinal.

Cette finalité parénétique n'en interdit pas moins à l'auteur les procédés méthodiques de l'analyse et de la démonstration. On ne lui demandera donc pas cette dialectique subtile et serrée, cette argumentation aux mailles souples et fortes qui caractérise la manière du docteur de Cantorbéry : même quand il cherche à dégager les principes qui sont à la base de ses exhortations. M. Blondel y expose et affirme beaucoup plus qu'il ne démontre et ne justifie; il invite à partager ses vues, beaucoup plus qu'il ne cherche à les entourer d'arguments. Mais de ses affimations une méthode et l'esquisse tout au moins d'un système ne laissent pas de ressortir, que domine, comme chez saint Anselme, l'intention de soumettre cet aspect de l'économie rédemptrice à un enchaînement rigoureux.

Que, même réduite à l'état d'épure, cette construction théologi-

---

3. Tout au plus quand il se préoccupe, par instants, d'« empêcher l'échec du plan divin sur l'humanité » (p. 146) trahit-il une tendance analogue à celle de l'archevêque de Cantorbéry, qui concluait expressément : ... « Necesse est ut Deus perficiat quod incoepit, ne aliter quam deceat a suo incoepto videatur deficere ». *Cur Deus homo*, II, 4.

que ne soit pas une simple reprise de lieux communs trop usagés pour ne pas avoir l'air désuets, le tempérament de l'auteur nous autorise d'avance à le prévoir. De fait, la schématisation avec laquelle nous avons ici affaire se présente — avec tous les aléas que comporte ce mot — comme un produit éminemment personnel. S'il n'ignore pas saint Anselme, M. Blondel en est visiblement peu nourri : les libertés que nous lui verrons prendre par rapport aux positions les plus certaines et les plus essentielles du *Cur Deus homo* laisseraient plutôt le droit de dire qu'il ne l'a pas connu au point de l'assimiler. Par où nous sommes assurés que l'identité notoire des principes inspirateurs entre le penseur aussi indépendant et le grand théologien qui ne saurait à aucun titre passer pour son maître est un fait d'harmonie préétablie, tout au plus un cas de réminiscence, auquel il faut laisser toute sa signification doctrinale, non peut-être sans garder, au demeurant, quelques inquiétudes sur la valeur des applications tentées par un autodidacte à ses risques et périls.

Pour autant qu'il soit possible de s'orienter à travers des pages plus brillantes, au total, que didactiques, on croit y distinguer deux réponses complémentaires fournies par l'auteur au pourquoi de la Passion, dont la première vise l'aspect objectif de la Rédemption (pp. 145-149) et la seconde (pp. 150-157) son aspect subjectif. La méthode d'immanence qui lui est chère — et qui devrait, semble-t-il, le vouer à cette œuvre d'introspection dont la théologie protestante moderne se contente ici volontiers (4) — n'empêche pas, en effet, M. Blondel de se porter d'abord sur la métaphysique du dogme chrétien. Non seulement c'est à « la révélation » (p. 146) qu'il en emprunte la donnée fondamentale, savoir « la mort sanglante de l'Homme-Dieu », mais son regard s'éclaire encore au même foyer quand il s'agit de vérifier les inductions qu'elle autorise dans l'ordre rationnel.

Il n'est besoin que d'aller droit à la conclusion pour qu'apparaisse en toute clarté le sens du raisonnement qui la prépare.

... Ainsi s'explique et se justifie... l'*indispensable exigence* de ce qu'on a appelé la satisfaction vicaire, c'est-à-dire la substitution aux impuissants hommes pécheurs d'une victime absolument innocente et divinement efficace, l'Homme-Dieu (p. 146).

Sauf le néologisme inclus dans l'expression technique « satisfaction vicaire » — qui ne tire pas à conséquence — peut-on rien

4. Voir *Le dogme de la Rédemption*, étude théologique, pp. 128-134.

imaginer qui soit d'aspect plus anselmien que cette proposition? Etrangère à la lettre du *Cur Deus homo,* elle est tout entière pénétrée de son esprit.

Au premier abord, on serait tenté de croire que les prémisses ne le sont pas moins. Une déclaration initiale, qui fournit à l'auteur son point de départ, pose en thèse « *le caractère impératif* de la réparation nécessaire de l'offense faite à Dieu par le péché ». En effet, de raisonner l'auteur, « *avant tout pardon,* IL FAUT d'abord qu'une juste satisfaction soit donnée à la souveraineté lésée et à l'amour méconnu. Il y a là un premier mystère dont notre foi cherche à entrevoir la convenance et la paradoxale rigueur » (p. 145).

« Convenance » et « rigueur »; au lieu d'être synonymes, les deux termes ainsi jumelés ne sont pas loin de s'exclure. Toutefois, si la formule est inexperte, il n'y a pas de doute sur l'idée qu'elle exprime : au demeurant, il n'est plus, dans la suite, question de « convenance » et c'est partout la « rigueur » qui donne le ton du discours.

Qu'est-ce maintenant qui permet à M. Blondel d'imputer cette doctrine à « l'enseignement catholique », et d'ajouter, par surcroît, que ce dernier serait « aussi net et explicite que possible » sur ce point? Aucune différence ne vient le marquer. Ce qui déjà serait une lacune en matière aussi importante et deviendrait ici, dans la mesure où elle est volontaire, la plus flagrante des contre-vérités. Professionnel de la philosophie, il advient à l'auteur l'infortune de tomber sous le coup de l'approximation et du faux présupposé en un domaine voisin qu'il ne maîtrise pas suffisamment (5). Si, en effet, la nécessité d'une satisfaction, même quand on l'entend dans son sens originel, est un postulat certain de la dialectique anselmienne, quel théologien ne sait qu'elle a été ramenée sur le plan du convenable par l'ensemble de l'Ecole sans exception? A plus forte raison en est-il ainsi lorsque le concept de satisfaction est dévié, comme on le verra tout à l'heure, de son sens traditionnel pour désigner une peine à subir.

D'anselmien toutefois l'exposé de M. Blondel pourrait bien n'avoir que l'apparence ou, pour être plus précis, l'armature dialectique, au service d'un fond tout différent. Originalité sans doute, mais dont il faudra bien se demander si elle est une garantie. Son

5. M. Blondel, sans nul doute, entend viser le devoir personnel de satisfaction qui s'impose au pécheur. Mais tout son contexte dirige l'esprit sur la Rédemption, à laquelle cette loi ne s'applique plus.

argumentation, en effet, commence par une pointe critique d'où ressort l'intention d'en déplacer le fondement.

> Il n'est pas suffisant d'observer l'incommensurable disproportion de l'offenseur et de l'offensé : cette disproportion ne serait pas ce qu'*on* (?) nous dit qu'elle est si la créature humaine avait été primitivement laissée à son ordre naturel (p. 145).

Sur quoi s'appuie cette exclusive préalable? Rien ne l'indique ou ne permet de l'entrevoir, pas plus que la formule indéfinie dont il se sert ne laisse deviner à l'adresse de qui l'auteur entend la formuler. Quoi qu'il en soit de ses pensées conscientes, toujours est-il que son texte atteint à pic saint Anselme et tous les théologiens catholiques avec lui. Car, sous réserve de la vieille controverse qui sépare thomistes et scotistes sur la question de savoir s'il faut ou non la tenir pour infinie, tous sont d'accord tant pour argumenter sur cette « incommensurable disproportion de l'offenseur et de l'offensé » que pour en chercher la raison dans le rapport essentiel qui existe entre le créateur et la créature, autrement dit pour la rattacher à l' « ordre naturel ».

M. Blondel ne veut éliminer cette conception que pour lui en substituer une autre de son cru.

> C'est parce que, dès l'origine, l'homme avait été élevé à une vocation surnaturelle qu'en reniant, par orgueil et par prétention d'indépendance et de jouissance de soi, cette vie prégnante de Dieu en lui, il avait commis une faute atteignant pour ainsi dire Dieu même et tuant le dessein qui avait pour objet l'union transformante de la créature privilégiée par l'adoption divine (*ibid.*).

Sur quoi l'auteur d'évoquer à bon droit le fait de notre élévation primitive ou, comme il se plaît à dire, notre « surnaturalisation ». D'accord, sauf que ce don n'était pas seulement une promesse faite « à la soumission du premier Adam », accompagnée d'une « motion à laquelle il n'avait qu'à rester docile pour être *ensuite* introduit dans l'intimité de l'adoption divine » (6). Car cette faveur était, pour le premier homme, une réalité présente, dont la vie future eût marqué le couronnement et non pas le commencement.

Mais encore comment cette destination surnaturelle était-elle capable de modifier, jusqu'à la rendre « incommensurable », la « dis-

---

6. Cf. p. 150 : « ... Don qui, à travers une épreuve fidèlement surmontée devait conduire à la patrie céleste et à l'intimité de Dieu. »

proportion de l'offenseur et de l'offensé » ? Qu'il y eût là une circonstance aggravante pour la défaillance du premier père, ce n'est pas douteux. De quel droit s'ensuivrait-il qu'il faille y voir un facteur nouveau de moralité, qui seul permettrait d'entrevoir « la culpabilité extrême » du péché originel?

A cette question cruciale, qui intéresse la base même de son raisonnement, M. Blondel ne trouve à répondre que par un flot de métaphores. Tout à l'heure nous l'entendions assurer que, dans ces conditions, la faute humaine atteignit « *pour ainsi dire* Dieu même ». Comme si ce n'était pas là, nécessairement, le propre de tout péché : *Tibi soli peccavi,* disait le psalmiste pénitent, *et malum coram te feci.* L'auteur néanmoins d'ajouter, par sa manière de précision, qu'il faut attribuer à cette « atteinte » la portée d'un attentat. En effet, manquer à sa vocation surnaturelle eût été, pour l'homme, « *tuer* le dessein qui avait pour objet » de le transformer par la grâce de l'union divine. Et comme un meurtre de ce genre transcendant a chance de ne pas peser bien lourd sur la conscience humaine, M. Blondel s'applique à le rendre plus concret.

> Ce n'est pas seulement l'homme en tant que raisonnable et libre qui déchoit de sa propre nature : c'est le germe divin déposé par grâce en lui qui se trouve tué par une sorte de déicide virtuel, faisant échouer en quelque sorte l'œuvre projetée et déjà inaugurée au sein du conseil trinitaire (pp. 145-156).

Que « tuer » un « germe divin » soit une expression moins anormale et surtout plus intelligible que « tuer » un « dessein » de Dieu, on en conviendra facilement. Mais qui voudrait prendre ce verbalisme pour une explication ou seulement pour un essai d'analyse? *A fortiori* lorsque, par une suprême prouesse, la rhétorique de l'auteur — fût-ce au prix d'atténuations réitérées qui profitent moins à sa pensée qu'elles ne nuisent à son style — arrive à découvrir, dans ce meurtre quelque peu spécial « une sorte de *déicide virtuel* » (7).

Faut-il s'étonner si « Dieu ne restait pas indifférent à cette chute d'une créature investie d'une telle mission » ? De fait, « il se trouvait pour ainsi dire blessé dans ses desseins, dans son honneur, dans son amour par la révolte qui faisait fi du plus incomparable don et du donateur lui-même ». « Langage humain », « termes inévitable-

---

7. Cf. p. 144, où l'auteur parlait, au passage, de ces « *déicides* que sont les pécheurs ». Crime qui, de « virtuel », devient « littéralement perpétré » dans le cas de Jésus (p. 147).

ment métaphoriques », rectifie M. Blondel, qui n'aurait rien perdu à s'inspirer de ce scrupule un peu plus tôt. Mais le réalisme religieux dont il fait preuve ici n'aurait-il pas dû l'inviter à reconnaître que tout péché, par sa nature propre, a de quoi provoquer les mêmes réactions divines indépendamment de notre « surnaturalisation » ?

Sur cette base précaire, la dialectique anselmienne n'en suit pas moins son cours.

> Ces termes... nous aident à comprendre en quel sens on peut dire, avec *toute* la tradition (?), que la justice divine *exigeait* une réparation et une expiation que l'homme, réduit à ses seules ressources et à son état de culpabilité et de déchéance, ne pouvait *absolument pas* procurer à la divine majesté, pas plus qu'il ne pouvait restaurer et reprendre la réalisation du dessein dont il aurait dû être l'instrument et le bénéficiaire. Donc, pour satisfaire à la justice, comme pour empêcher l'échec du plan divin sur l'humanité *il fallait* une compensation expiatoire, proportionnée et à l'offense et au caractère surnaturel de sa portée (p. 146).

Nécessité d'une satisfaction pour toute faute, et d'une satisfaction *secundum mensuram peccati*, mais insolvabilité complète de l'homme à l'égard de cette charge : tels sont bien les paliers successifs de la démonstration sotériologique élevée dans le *Cur Deus homo*. On sait d'ailleurs que la théologie postérieure a contesté la pertinence ou du moins la rigueur des thèses ainsi enchaînées : en les reprenant à son compte sous leur forme la plus abrupte, sans y ajouter d'autre justification qu'un problématique rapport énoncé pour mémoire avec notre élévation à l'état surnaturel, il y a fort à craindre que notre philosophe n'ait fait rien de plus que d'en aggraver la faiblesse d'un nouveau postulat (8).

Au surplus, ne faudrait-il pas savoir en quoi consiste exactement cette « expiation réparatrice » dont il s'agirait de nous imposer ainsi « le caractère impérieux » ? Or force est bien de constater qu'autant M. Blondel fait preuve de résolution pour en décréter « l'indispensable indigence », autant sur sa nature il se montre discret.

Sans doute l'auteur adopte volontiers les termes anselmiens de « satisfaction » et de « compensation ». Mais, quand on sait combien ils ont abrité chez les théologiens de conceptions diverses, com-

---

8. « Nous n'avons pas à nous demander, avec quelques théologiens, écrit l'auteur, si d'autres victimes que le Christ, d'autres expiations que celle de la mort sur la croix auraient suffi. » Mais n'est-ce pas précisément là qu'est toute la question? Il y a, dès lors, pétition de principe à invoquer, sous prétexte d'y répondre, cette « parfaite justice dont le réalisme rigoureux ne saurait se contenter d'approximations ou de succédanés. »

ment ne pas éprouver le besoin de connaître d'une manière précise l'acception qu'ils reçoivent ici ? D'autant que la « justice inflexible » et les « exigences du Bien » qu'on voit intervenir dès le début (p. 144) ne laissent pas de susciter, à cet égard, quelques appréhensions.

Cette première impression de louche est largement vérifiée lorsqu'on s'aperçoit enfin que l' « obéissance stricte du Christ » à l'égard de la « justice divine » arrive à se résoudre chez l'auteur en un mystère de « sanglante réparation », qui devient elle-même synonyme de « châtiment expiatoire ». Si bien que cet exposé de « l'enseignement catholique » réserve au connaisseur la surprise de s'annexer à titre essentiel un des pires errements de l'orthodoxie protestante (9), que, du reste, les représentants modernes de celle-ci ont à cœur de désavouer (10).

Dans la voie paradoxale où il vient d'entrer, M. Blondel, au demeurant, ne tarde pas à se trouver mal à l'aise. Imaginant « un instant que la justice divine soit seule en cause pour imposer à l'obéissance stricte du Christ » cette dramatique mission et qu'il ne s'y soumette « que par soumission forcée sans y mettre du sien », il se donne la peine d'examiner longuement (pp. 147-148) « quelles conséquences résulteraient ou rejailliraient d'une telle représentation en ce qui concerne le justicier, la victime et les coupables ». Ce qui constitue un parfait exemple de pseudo-problème, puisque l'auteur est seul responsable « d'une telle représentation » que la théologie catholique ne laisse même pas le moyen de concevoir, mais dont la discussion n'en offre pas moins l'avantage de jeter le jour le plus clair sur la pensée propre du logicien qui se condamne, par suite de son *falsum praesuppositum*, à en assumer l'*onus*.

En effet, devant l'hypothèse irréelle qui hante son esprit, les critiques d'affluer sous la plume de M. Blondel, qui se départit, en l'occurrence, de son habituelle sobriété.

D'abord, la rigueur du juge ne pourrait pas ne pas apparaître comme une dureté inexorable, disproportionnée et inutile. Car, en frappant celui-là même en qui il avait mis toutes ses complaisances pour venger une offense provenant d'une créature infiniment inférieure à l'offensé et à la victime même, la solution apparaîtrait comme sans commune mesure avec la faute commise et sans proportion avec la réparation exigée.

En outre, pour punir et réparer le péché de l'homme, il eût donc fallu

---

9. Voir *Le dogme de la Rédemption*, étude théologique, pp. 309-312. Cf. pp. 385-401.

10. *Ibid.*, pp. 513-533. Cf. *Le dogme de la Rédemption*, études critiques et documents, première série, pp. 359-368.

amener un nouveau crime, un crime incommensurablement plus grave, et comme ce nouveau péché provenait également des hommes devenus les plus criminels des bourreaux en suppliciant le Juste par excellence, une tel déicide, littéralement perpétré, n'aurait fait que redoubler infiniment une dette inexpiée et inexpiable.

Enfin, ce terrible *imbroglio* semblerait stérile, puisque, dans cette hypothèse, le Christ obéissant à la vindicte divine, aurait satisfait à son Père, mais en laissant à l'humanité coupable tout le poids d'une faute énorme, puisque le crucifié, ne s'étant tourné que vers son Père, n'aurait pas pris tout entière sur lui l'injustice commise envers sa personne sacrée (11).

Tout cela pour aboutir à conclure qu'on se jetterait dans une impasse en se plaçant « au seul point de vue des rigueurs dues à l'offense et des mystérieuses exigences de la justice ». Mais alors pourquoi se forger une telle chimère pour le seul plaisir de s'acharner ensuite à en établir surabondamment l'absurdité?

Pour aiguë qu'elle semble être, au demeurant, cette critique ne laisse pas de prêter le flanc à la riposte. Le premier des arguments formulés par l'auteur ne paraît-il pas construit sans prendre garde au « déicide » qu'on imputait d'abord au pécheur? Au second, l'Ecole avait déjà répondu par la valeur illimitée des satisfactions du Fils de Dieu (12). Quant au troisième, il suppose une distinction entre le Père et le Fils que la théologie trinitaire n'autorise pas, puisque, dans les relations *ad extra* des personnes divines, tout leur est commun.

Au contraire, estime notre philosophe, la difficulté s'évanouit si l'on tient compte

> que le Christ aux mérites de l'obéissance qui surmonte les angoisses de la volonté et de l'agonie humaines ajoute par suprême amour l'offrande de lui-même avec un désir ardent et pressant de souffrir et de mourir pour regagner ses frères perdus et leur rendre la possibilité de devenir fils de Dieu, ses frères et ses amis (p. 148).

Rien de plus exact. D'autant que l'intention d'assurer la gloire de son Père et de réparer à ses yeux le désordre du péché par sa soummission filiale n'entra pas moins dans les fins du Rédempteur. Ce qui est tout simplement la plus pure doctrine de la satisfaction. M. Blondel se fût épargné la tâche de la retrouver au prix d'une dialectique laborieuse et aléatoire, si, au lieu de commencer par feindre de lui tourner le dos, il l'avait dès l'abord mise au premier plan.

---

11. D'autres objections occupent la page suivante, mais qui ne sont guère que des variantes de celle-ci.

12. « Dicendum quod maior fuit caritas Christi patientis quam malitia crucifigentium », lit-on, par exemple, dans saint Thomas (III^{a}, qu. 48, art. 2, ad 2um).

Subsidiairement toutefois, l'auteur est amené par ses prémisses théologiques à se poser une autre question.

On peut se demander encore comment se concilient, chez le Père céleste et au sein de la Trinité, dans l'union et la simplicité de la perfection divine, la volonté rigoureuse et la charité infiniment miséricordieuse dans ce comportement envers l'humanité rebelle et cette réhabilitation offerte (p. 149).

A quoi il ne trouve qu'une solution hésitante et qui, au surplus, ne laisse pas de friser la contradiction.

Il faut *peut-être* répondre que, dès le plan primitif qui attribuait à l'humanité une surnaturelle destinée, la possibilité d'une chute était à envisager avec les suites qu'elle comportait. Et la pression divine, tenant compte de la faillibilité humaine, avait *passé outre aux rigueurs de la justice*, afin de permettre à l'extrême miséricorde de se produire plus manifestement par l'excercice de la plus sublime charité.

Mais n'est-il pas évident que c'est ne rien « concilier » que de sacrifier purement et simplement l'une des faces du problème? Opération d'autant plus désastreuse que, pour en venir là, notre auteur, en l'espèce, doit précisément renoncer à ces « rigueurs de la justice » qu'il donnait tout d'abord pour absolument inexorables en droit et parfaitement respectées en fait.

Aux protestations de la logique s'ajouteraient, au demeurant, celles de la théologie, si cette conciliation telle quelle, comme certaines formules pourraient en suggérer l'impression, devait trouver place « au sein de la Trinité », du fait que, « dans la sublime économie de ce mystère d'inflexible justice et d'onéreuse bonté » (p. 144), les « exigences » de la justice qui demandait une réparation appartiendraient au Père, tandis que l'obéissance toute généreuse » caractériserait les dispositions et la conduite du Fils. Impression d'ailleurs palliée, sinon complètement effacée, par ces lignes finales (p. 149) où M. Blondel, au risque d'un nouvel anthropomorphisme, en arrive à proclamer « aussi bien... la foncière bonté du Père, sacrifiant par amour son Fils, que l'amour que ce Fils bien-aimé veut aussi témoigner à l'humanité coupable ».

Ces hésitations et oscillations diverses ont toutes leur cause dans le principe, initialement posé et depuis tant bien que mal maintenu, qu'il y aurait lieu d'admettre, « avant tout pardon » (p. 145), un exercice préalable de la justice — et de la justice pénale — à l'égard du pécheur. Dans ces conditions, il est aussi impossible d'éviter les antinomies auxquelles se heurte M. Blondel que de les résoudre convenablement.

En réalité, selon la doctrine catholique, le salut de l'humanité

pécheresse résulte d'un seul décret divin, à la fois simple et immuable comme son auteur, où les deux attributs de justice et de miséricorde interviennent chacun pour leur part dans ce qu'ils ont d'également sacré. « Au sein du conseil trinitaire », pour emprunter à l'auteur une de ses images (p. 146), il ne saurait y avoir ni tergiversation ni désaccord.

Pour autant qu'il soit possible de concevoir une priorité dans l'éternel, c'est à la « philanthropie de Dieu », — expression qui, soit dit en passant, n'est pas de saint Jean, comme l'écrit par distraction M. Blondel (p. 149), mais de saint Paul (*Tit.*, III, 4) — que revient ici l'initiative. Sans cesser d'être la suprême expression de l'ordre moral, le Dieu de la foi chrétienne est aussi le Père céleste qui sait et veut pardonner (13).

Sur le plan naturel, tout ce que Dieu exige pour cela, c'est le retour sincère du coupable, qui, pour « prodigue » qu'il soit, ne laisse pas d'être son enfant. Exigence qui relève, si l'on veut, de la justice prise au sens le plus large, mais qui, même si elle nous est pénible à quelques égards, est moins une peine, à proprement parler, qu'un hommage rendu à notre dignité d'êtres spirituels et qui, de ce chef, nous rachète et nous grandit au lieu de nous punir. Après la rectitude fidèlement observée, que peut-il y avoir de plus noble, pour une créature libre, que la faute réparée au prix d'un loyal redressement? C'est seulement à défaut de cette résipiscence nécessaire que surviendrait la peine à titre de sanction : la grâce du pardon divin a précisément pour effet de nous soustraire à cette menace dans la mesure même de notre repentir.

Dans cette économie de la *religio perennis*, le dogme de la Rédemption introduit un facteur nouveau, du fait qu'entre le coupable et le Dieu offensé dont il redoute la « colère » s'interpose la personne du médiateur. Non pas que celui-ci ait pour mission de changer à notre égard les dispositions de Dieu, dont son avènement suffirait à nous garantir l'inépuisable bonté : *iam diligenti nos reconciliati sumus*. Aucune image ne saurait prévaloir contre ce principe augustinien.

---

13. A cette suggestion de la raison croyante si l'on veut joindre le témoignage même de l'Eglise, qu'il nous suffise de citer les deux collectes liturgiques suivantes : « Deus qui omnipotentiam tuam parcendo *maxime* et miserando manifestas... Deus cui *proprium* est misereri semper et parcere... » « Concevez que Dieu... aime les natures qu'il a faites, tant qu'elles sont telles qu'il les a faites... Vous croirez aisément que l'homme devenu pécheur, quoique digne de la colère divine, Dieu peut encore l'aimer avec tant de charité et de bonté que d'envoyer son Fils pour le délivrer de ses péchés. » MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique*, IX, 8, dans *Œuvres complètes*, édit. de Genoude et de Lourdoueix, Paris, 1837, t. II, p. 62.

Il n'est pas davantage question de faire supporter au Rédempteur tout ou partie de peines qu'il vient nous épargner. Après s'être longtemps édifiées de cette pathétique substitution, les sensibilités protestantes finissent par y voir une invincible pierre d'achoppement (14). Dans la sotériologie catholique, au contraire, il ne s'agit pas de châtiment à subir, mais de satisfaction à fournir : *omne peccatum*, écrivait saint Anselme, *satisfactio* AUT *pœna sequatur* (15). Et la satisfaction elle-même ne comporte pas nécessairement d'élément pénal (16).

Mais qui d'entre nous peut se flatter sans pharisaïsme de « réaliser » ce que signifie l'offense de Dieu et, le cas échéant, de l'avoir adéquatement réparée? Tel est exactement le sens et le but de la médiation du Christ. Volontairement il accepte de se substituer à ses frères coupables pour offrir à Dieu, en leur nom, la compensation de son obéissance et de son amour. Ou, plus exactement, c'est Dieu qui, pour suppléer à l'insuffisance — dans l'ordre tant naturel que surnaturel — de l'humanité déchue, lui accorde ce moyen de réparation. Il n'y a donc pas lieu de craindre, avec notre philosophe, que la raison humaine recule devant le scandale du Père éternel « imposant au Verbe incarné le supplice d'une terrible expiation », mais d'inviter les âmes croyantes à s'assurer par une foi agissante et généreuse le bénéfice d'une économie de salut tout entière conçue par la divine miséricorde en vue de faire « surabonder la grâce là où abondait le péché ». (*Rom.*, v, 20).

Que du reste, même établi sur ces hauteurs, le dogme chrétien de la Rédemption enferme une part de mystère, qui voudrait en douter? Il n'en est pas moins vrai que le vêtement qu'il a reçu de la

---

14. Cf. Louise COMPAIN, *La robe déchirée*, Paris, 1929, p. 60 : « Ces petits... ne peuvent plus admettre qu'un Dieu d'amour ait besoin de frapper son Fils pour pardonner aux hommes ».

15. ANS. CANT., *Cur Deus homo*, I, 15.

16. Voir Thom. AQUIN, *Sum. theol.*, pars III^a^, qu. 46, art. 5, ad. 3um, commenté dans Ed. HUGON, *Le mystère de la Rédemption*, Paris, 6e édit., 1927, pp. 81-82 et 99.

Pour citer un philosophe qui n'ignorait pas les traditions de l'Ecole et qui, d'ailleurs, accorde beaucoup à la dialectique anselmienne de la nécessité, nous rapporterons ici le témoignage de Malebranche : « Voulez-vous, interroge Aristarque, pénétrer dans les desseins de Dieu? Voulez-vous donner des bornes à sa sagesse et à sa puissance? Pensez-vous que Dieu ne pourrait satisfaire à sa justice que par la mort de son Fils? Si cela est... ».

« Je vous entends, d'interrompre Théodore, le porte-parole de l'auteur, la justice de Dieu pouvait être satisfaite par mille autres moyens. La moindre souffrance, la plus petite action de l'Homme-Dieu pouvait satisfaire pleinement à Dieu pour tous nos crimes; car le mérite en est infini par la dignité de la personne. Mais Dieu ne pouvait être satisfait pleinement que par celle d'une personne divine. Rien n'est digne de Dieu que Dieu même. Toute offense de Dieu est infiniment criminelle et il n'y a rien d'infini que Dieu. Il ne peut donc se satisfaire s'il ne s'en mêle. Telle est sa grandeur. » MALEBRANCHE, *Conversations chrétiennes*, v, édition déjà citée, t. II, pp. 220-221. Des deux interlocuteurs en présence, toute la subtilité du second n'empêche pas le premier de tenir le bon bout.

tradition médiévale est de nature à le protéger contre tout ce qu'on a pu, faute de le bien comprendre, lui reprocher d'irrationnel. Le cas présentement discuté ne montre que trop combien nos apologistes gagneraient à puiser la doctrine catholique aux bonnes soruces, avant de courir l'aventure de certaines improvisations. Et le mal n'aurait rien de grave s'ils y étaient seuls intéressés; mais comment pourrait-il ne pas se produire, malgré la meilleure volonté du monde, au détriment de la vérité qu'il se proposent de servir?

II

Un premier essai de M. Blondel (1940). Aspect subjectif de la Rédemption.

Ces spéculations telles quelles sur la raison d'être dogmatique des modalités qu'affecte notre Rédemption, se complètent chez M. Blondel — qui d'ailleurs n'a pas grand souci de les nouer aux précédentes — par une série d'autres, qui tendent à enraciner non moins profondément les données de notre foi dans le sol de la psychologie (pp. 150-151). C'est là que la méthode d'immanence trouve à s'appliquer. Et s'il y a pas lieu de faire, par principe, grief à l'auteur de lui réserver sa place en un domaine qui peut être à bon droit le sien, l'occasion n'en est pas moins à saisir de la juger à ses fruits.

A l'encontre de l'apparente objectivité dont il faisait preuve jusque-là, notre philosophe a bien l'air de revendiquer ici, avec autant de fermeté que de discrétion, le mérite de la nouveauté.

> Sans y réfléchir, on s'imagine volontiers que la Rédemption a restauré et remis les hommes dans leur condition primitive à l'égard de leur possibilité d'être sauvés. C'est là pourtant une méprise ou une confusion et il importe de noter les différences qui entraînent pour nous des devoirs nouveaux (p. 150).

Il ressort du contexte que M. Blondel entend parler de « possibilités » pratiques ou subjectives. Ce qui soulève, en effet, une autre face du problème de la Rédemption. D'autant que l'effort de l'auteur ne consiste pas seulement, comme il le dit, à fonder sur ce thème « des devoirs nouveaux pour nous » : il va jusqu'à en déduire une fois de plus la raison explicative du mystère en question. Sans doute la « Passion rédemptrice », qui formait le centre de la première démonstration, n'apparaît-elle ici qu'au second plan; mais elle

sera remplacée par un objectif à peine moins important et moins direct, savoir la personne et la carrière du Rédempteur.

De même que tout à l'heure notre philosophe raisonnait sur les conséquences du péché originel dans l'ordre religieux, le point de départ est ici la perception de ses ravages dans l'ordre moral.

... Par la chute, ce don (d'une vocation surnaturelle) — tel qu'il ne peut être l'apanage naturel d'aucune créature — a été perdu sans pouvoir être recouvré par aucun effort humain. De plus, l'intégrité des facultés naturelles elles-mêmes a été blessée : l'ignorance et la concupiscence, résultats du péché, ont déterminé dans les consciences et les sociétés humaines des troubles profonds (*ibid.*).

Bien qu'il ne faille pas en pousser le tableau trop au noir, rien de plus conforme aux données de la tradition et de l'expérience que de proclamer les « blessures » infligées par la faute originelle à nos « facultés naturelles » d'intelligence et de volonté : au moins par rapport à notre fin spirituelle, de toutes la principale, rien n'est malheureusement plus avéré que l'aveuglement de celle-là, si ce n'est l'indolence ou la résistance de celle-ci.

Où trouver un remède à ce mal? Pas en nous, croit pouvoir enchaîner l'auteur.

Ce n'était pas de l'humanité livrée à elle-même que pouvait surgir le relèvement de son idéal et de ses mœurs (*ibid.*).

Autant dire que ni l'intelligence ne pouvait retrouver en elle-même assez de lumière pour nous remettre sur le chemin de nos destinées, ni la volonté suffisamment de force pour nous y maintenir. Thème augustinien que l'auteur se contente de rappeler comme une sorte d'évidence et sans éprouver le besoin d'y ajouter ne fût-ce qu'un semblant de preuve ou d'explication. N'y aurait-il pas cependant à le mettre *in tuto* contre le grief d'exagération sur le terrain tout à la fois de l'observation et de la théologie? Sans prendre garde à ces problèmes, l'auteur se hâte de courir à la conclusion sotériologique dont l'établissement lui tient à cœur.

Il fallait, pour ouvrir une nouvelle voie au salut, la médiation, la réparation, la prédication, les exemples, l'immolation de l'Homme-Dieu (*ibid.*).

Mettons que, sous peine de rester incurablement disparates, les éléments réunis dans cette synthèse doivent se prendre dans l'ordre subjectif et que, par analogie avec « la prédication » et « les exemples » du Christ qui sont des faits concrets, « la médiation, la répa-

ration » et « l'immolation de l'Homme-Dieu » s'entendent moins de leur valeur en soi que de la conscience que nous en avons : il est clair qu'une assertion aussi catégorique déborde les prémisses destinées à l'établir. Sans multiplier autant que dans sa première partie les formules absolues, M. Blondel raisonne ici d'une manière analogue : de même que, tout à l'heure, pour satisfaire à la justice divine « il fallait une compensation expiatoire » que seul un Homme-Dieu était capable de fournir, ainsi, pour donner à l'homme déchu le maître et le modèle qui lui manquait, c'est encore l'Homme-Dieu qu' « il fallait ».

Or tout ce qu'on peut dire de la déchéance humaine et de l'incapacité qui en est la suite fût-il incontestablement prouvé — ce qui n'est pas le cas — la logique n'oblige-t-elle pas à reconnaître qu'il y a loin de ces faits à la nécessité de l'Incarnation? Pour sacrée que puisse être la fin en cause, il n'en résulte pas qu'un tel moyen était indispensable en vue de l'obtenir.

Que les expositions de ce genre ne soient pas incapables de suggérer — tout au moins *oratorio modo* — l'avènement terrestre du Fils de Dieu comme Sauveur du genre humain et que *post factum*, c'est-à-dire à la lumière de la révélation évangélique, elles soient en mesure de nous faire mieux sentir, à l'immensité de nos besoins, la somme de bienfaits dont nous sommes redevables au Verbe incarné, d'accord. Néanmoins le théologien doit se résoudre à ne rien y chercher de plus qu'un ensemble de convenances ou d'harmonies dont il lui est loisible de faire profiter le dogme chrétien, mais sans croire pour autant — ni donc vouloir — proprement les ériger en démonstrations. C'est à ce titre que l'argument rationnel appartient à la tradition théologique et que saint Augustin, entre autres, y vit, à l'occasion, de quoi donner une réponse plausible à la question *Cur Deus homo* (17). Le tout est de ne pas lui demander ce qu'il ne saurait fournir.

Et l'on pourrait bien toucher ici du doigt la double condition à laquelle toute méthode d'immanence en matière dogmatique est nécessairement vouée, sous peine d'équivoque ou d'échec : savoir, comme, dans l'espèce, M. Blondel l'a bien compris, au lieu de caresser la chimérique et ruineuse illusion de le découvrir au dedans ou de l'en inférer, de chercher son objet au dehors — *fides ex auditu* (*Rom.*, X, 17) — pour y donner tout d'abord une loyale adhésion,

---

17. Cf. *Le dogme de la Rédemption chez saint Augustin*, p. 364, où est indiqué dans ce sens un passage du *De utilitate credendi*, XV, 33, *P. L.*, t. XLII, col. 89.

sauf à concentrer ensuite son effort sur tout ce qui peut nous le faire apparaître convenable et, si possible, attrayant, mais en soumettant nos impressions subjectives au contrôle du donné qu'il exprime et sans jamais renverser les rôles en présentant ou promettant comme une preuve — donc une cause — ce qui ne saurait être qu'un résultat.

Faut-il penser que l'auteur a voulu et cru faire davantage au sujet de la Rédemption? Ce n'est pas sûr. En tout cas, s'il en était ainsi, non seulement il n'y aurait pas réussi de fait, mais il ne pouvait pas y réussir (18). Peut-être d'ailleurs, en dépit des outrances d'un verbe parfois autoritaire, son ambition n'allait-elle qu'à faire voir, comme avant lui tant d'autres spéculatifs (19), qu'il n'est pas impossible — bien que sans prétendre en garantir l'absolue solidité — de jeter un pont, voire même plusieurs, entre les deux domaines de la raison et de la foi. Il ne paraît pas que l'Eglise ait tenu rigueur à saint Anselme des exagérations de sa dialectique. Avec un de ses émules, pourquoi en agir autrement? Ce qu'il faut surtout et certainement regretter, c'est que, pour une entreprise de cet ordre, M. Blondel ne se soit pas toujours montré suffisamment difficile dans le choix des matériaux.

---

18. Quelques déductions similaires de l'auteur peuvent, à cet égard, servir de confirmation. Après avoir exposé comment notre détresse morale appelait, à son sens, l'avènement de l'Homme-Dieu, M. Blondel poursuit aussitôt : « Et puisque le foyer du péché couvait désormais et couve toujours au cœur de tout descendant d'Adam, *il fallait*, IL FAUT DONC aussi que chacun participât et participe à la pénitence du Christ » (pp. 150-151). Thèse générale en faveur de laquelle sont alléguées deux raisons de très inégale valeur.

« ... Soit pour vaincre les mauvais penchants qui ne sont jamais entièrement détruits en cette vie terrestre. » Or il est évident que, si l'homme a l'obligation de « vaincre ses mauvais penchants », ce n'est pas uniquement parce qu'il devrait participer à la Passion du Christ. Que, dans cette considération, le croyant puisse trouver un argument supplémentaire de délicatesse spirituelle, une de ces « raisons que la raison ne connaît pas », d'accord. Mais il est non moins sûr que, pour prendre la portée d'un impératif catégorique, ce motif doit être complété par l'appel, seul décisif, à ceux de la conscience et de la foi.

« ... Soit, de continuer M. Blondel dans une tout autre voie, pour associer les souffrances et les mortifications de l'épreuve présente au sacrifice expiatoire et amoureux du Sauveur. » Ce qui pourrait, à la rigueur, ne signifier qu'une association analogue à la précédente, mais qui, par allusion à *Col.*, I, 24, s'entend ici d'une coopération effective, d'une « mission compatissante et corédemptrice » (p. 153). Poussée à ce point, l'inférence verbale atteint-elle seulement la probabilité? Il faudrait, en tout cas, bien d'autres explications approuvées pour arracher la « corédemption » ainsi comprise au domaine de l'éloquence et l'annexer à celui de la théologie, beaucoup plus encore pour donner à notre philosophe le droit d'écrire : « C'est ainsi que, conséquemment au péché, l'économie du plan divin pour réaliser et surnaturaliser la doctrine humaine s'est trouvée logiquement modifiée (?) et, à certains égards, enrichie (??) par une contribution de l'homme au plan divin de charité qui avait amené le Fils de Dieu sur la croix », même en tenant compte de l'opportune précision qui suit : « Ce n'est pas l'efficacité de l'holocauste purificateur... qui laisse quelque chose à désirer et à compléter. Il s'agit de l'extension à nous-mêmes et à nos frères de l'application du sacrifice rédempteur » (p. 151).

On aura remarqué, chemin faisant, que M. Blondel nous presse de nous unir « à la *pénitence* du Christ » (*ibid.*). Terme désavoué par les théologiens (voir A. MICHEL, art. *Jésus-Christ*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. VIII, col. 1286) et dont les analyses de l'auteur n'autorisent en rien l'emploi.

19. Voir P. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de saint Thomas*, Paris, 1908, pp. 156-179.

Il n'est, au demeurant, pas commun de voir un philosophe d'éducation et de tournure aussi peu scolastique marcher ainsi, par une sorte d'instinct, sur les traces de l'archevêque de Cantorbéry, jusqu'à reprendre à son tour, avec une de ses plus audacieuses tentatives, une partie de ses solutions. Preuve s'il en fallait une, que la raison d'être de l'économie rédemptrice adoptée par la sagesse divine à notre égard n'est pas uniquement un problème d'école et que, en continuant à y appliquer encore aujourd'hui ses respectueuses investigations, la théologie moderne, au lieu de se lancer à la poursuite d'inaccessibles chimères, ne fait que se conformer aux lois permanentes du *rationabile obsequium*. Comment les plus hauts desseins de l'*increata Veritas* ne livreraient-ils pas quelques-uns tout au moins de leurs secrets à la chétive *ratio creata* qui prend soin de s'y appliquer, suivant le programme tracé par le concile du Vatican, *sedulo, sobrie et pie?* Sur ce plan, la recherche théologique est encore un acte de religion.

On ne peut pas ne pas souligner aussi le mouvement pour ainsi dire spontané qui porte le penseur croyant, au XXe siècle tout comme au XIe, à chercher dans les décrets de Dieu une certaine nécessité. Et il faut en retenir que, surtout chez l'être souverainement ordonné, toute apparence d'arbitraire est un désordre qui répugne à la raison. Mais ne doit-on pas compter également avec la liberté des voies de Dieu et, plus encore, avec la manifestation d'amour que l'Ecriture met à la base du mystère de la Rédemption? Aussi l'Ecole a-t-elle mitigé sur ce point la rigidité du système anselmien pour n'accorder à l'Incarnation qu'une nécessité conditionnelle, c'est-à-dire subordonnée à l'hypothèse — qui restait elle-même d'ordre facultatif — d'une réparation adéquate au péché. Ainsi peuvent rester sauves cette immense gravité de l'offense divine et cette libéralité souveraine de l'Incarnation qui sont à titre égal dans la logique du sens religieux. Toute spéculation ne peut qu'être branlante ou risquée dans la mesure où cet équilibre de la sotériologie catholique lui fait défaut.

A quoi bon enfin demander à l'Homme-Dieu, d'une manière plus ou moins impérieuse, une satisfaction pour le péché, si l'on venait à se méprendre sur le caractère de celle-ci? Or la grande théologie catholique a hérité de saint Anselme une tradition — dont la Réforme seule a interrompu systématiquement le cours — d'après laquelle « satisfaire » ne signifie pas précisément acquitter au regard de la justice de Dieu la peine due au péché, mais lui rendre, par un

surcroît d'hommages, l'honneur dont il fut privé de ce chef (20). C'est dans ce sens qu'est orienté le devoir personnel de pénitence qui s'impose au pécheur et, tout de même, par voie de conséquence, l'œuvre éminente de réparation dont le Rédempteur assure l'avantage à la famille humaine, que le poids doublement lourd de sa contingence et de ses fautes rendait trop incapable d'y suffire autant qu'il l'aurait fallu.

Dès lors, autant l'essai de M. Blondel offre d'intérêt pour le témoignage qu'il apporte à l'actualité de la spéculation doctrinale inaugurée par le *Cur Deus homo*, autant l'application qu'il tente de ce principe appellerait d'amendements pour correspondre aux données les plus obvies du problème et ne pas tomber sous le coup du vieil adage : *Magni passus extra viam*.

III

Synthèse définitive de M. Blondel (1944).

Depuis que ces lignes furent écrites, M. Blondel a fini par publier l'*opus magnum* trop longtemps attendu pour n'être pas accueilli avec une particulière faveur, où il s'applique à établir *ex professo* la convergence ou, comme il aime à dire, la « synthèse » entre les données du christianisme et celles de la philosophie. Il va de soi que la Rédemption devait y trouver place. En effet, l'ébauche qu'on vient d'étudier y figure en bon rang et, comme on pouvait l'augurer, l'exposé de ce dogme y conserve, pour le fond, tous ses traits caractéristiques, en même temps qu'il bénéficie d'une rédaction nouvelle, sensiblement plus étoffée, qui lui donne la portée d'un travail neuf (21).

Par rapport au discours-programme de 1940, l'œuvre définitive présente une lacune qui en affecte l'architecture générale et qu'il faut, selon toute vraisemblance, expliquer par une suppression voulue. Il n'est plus question ici de l'argumentation subsidiaire (ci-dessus, pp. 59-64) où l'auteur essayait de nouer un lien dialectique entre

---

20. Cf. P. Galtier, *De Inc. ac Redemptione*, Paris, 1926, p. 401 : « Ea notio est in Ecclesia *communis* », et p. 400 : *explicatio vera*. A la suite (pp. 401-403), l'auteur expose, en termes d'école, que la souffrance est seulement le *materiale* de la *satisfactio vicaria*, tandis que c'est le libre dévouement du Christ qui en constitue le *formale*.

21. Maurice Blondel, *La philosophie et l'esprit chrétien*, t. I : *Autonomie essentielle et connexion indéclinable*, Paris, aux Presses universitaires de France, 1944, sixième partie : *L'énigme de la réparation des fautes et le mystère de la Rédemption*, pp. 159-186.

l'Incarnation et nos besoins dans l'ordre moral. M. Blondel aurait-il estimé la preuve trop faible ou simplement obéi à l'impression d'un certain double emploi? Toujours est-il qu'à cet allègement l'ensemble de sa construction sotériologique gagne plus d'homogénéité sans encourir aucun détriment essentiel.

Ainsi concentrée sans en être appauvrie, la nouvelle synthèse reçoit d'autre part l'anneau complémentaire dont l'absence en compromettait le plein développement. Car, cette fois, l'auteur commence par élever son regard jusqu'au tout premier décret de notre Rédemption (22), indépendamment de ses modalités éventuelles, et c'est pour y appliquer, non moins qu'aux suivants, la loi anselmienne de nécessité.

... Le refus opposé par l'homme à son impérative vocation [surnaturelle] *ne pouvait*, d'après la prescience, la sagesse et l'amour de Dieu, faire définitivement échouer le dessein qui donnait à la création tout son sens véritable et transcendant. « Les dons de Dieu sont sans repentance » : *il ne peut* les regretter, même quand les ingrats et les coupables n'en profitent point où s'en servent de manière à rendre leur ingratitude ou leur offense plus odieuse. A plus forte raison en est-il ainsi quand il s'agit du don par excellence, celui de Dieu lui-même se communiquant de la manière la plus complète qui se puisse concevoir (p. 127).

Un second argument , d'où notre philosophe dégage une conclusion non moins absolue, est emprunté au rôle de médiateur naturel qui revient à l'homme en vue de rattacher à Dieu le reste de la création.

... Dès lors, la chute originelle de l'homme, appelé à servir d'incarnation et de réalisateur pour l'assomption de toute la nature, *ne pouvait* faire échec à la finalité suprême de l'intention créatrice (p. 128).

La psychologie, au demeurant, est en parfait accord avec la métaphysique.

... A ce point de vue, l'état de déchéance demandait à être réparé, d'autant plus que la responsabilité de l'homme impliquait des circonstances atténuantes à cause même de la complexité de ses facultés et des suggestions mauvaises de celui qu'on a appelé l'ennemi du genre humain (p. 129).

De toutes ces raisons, il est exact de dire, en effet, qu'elles appartiennent au dossier classique de ce problème (23). Seulement les

---

22. Cf. p. 182, où l'auteur évoque « cette délibération du conseil trinitaire qui... aboutit à décider la création de l'humanité ». Sans doute en est-il de même lorsqu'il s'agit de « décider » notre Rédemption.

23. Voir art. *Rédemption*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. XIII, col. 1976-1977.

théologiens ne les retiennent qu'à titre de convenances et regarderaient comme une erreur d'en inférer, ainsi que le fait plus loin M. Blondel (p. 139), que « le plan primitif de la Providence *ne pouvait* être aboli » (24).

A cette sorte de prologue près, la suite de l'économie rédemptrice est ici de même type que dans l'esquisse déjà connue. Elle est tout entière suspendue au fait primitif de notre élévation à l'ordre surnaturel, que l'auteur — suivant une hypothèse de saint Bonaventure dont il paraît bien s'inspirer, tout en négligeant d'en faire état — aime à présenter comme postérieure à un état naturel initial, au cours duquel le premier père eût été en mesure de se préparer à la grâce de l'adoption. Situation « d'essai et d'attente » à bien des égards (p. 115), mais dont l'auteur professe avec plus de clarté que précédemment (cf. p. 50) que, « telle une avance d'hoirie qui servait de noviciat à son adoption divine et à sa béatitude éternelle » (p. 113), elle impliquait déjà une possession effective du surnaturel, qui devait seulement recevoir, à la fin de l'épreuve, la consécration du définitif.

C'est le refus de cet appel divin ou plus exactement, suivant la doctrine de saint Thomas, le désir insensé de s'en arroger le privilège sans le rapporter à Dieu, qui constitue l'essence du péché originel et en fait l'exceptionnelle gravité. M. Blondel continue, de ce chef, à y reconnaître un « caractère virtuellement déicide et homicide » (p. 226), ou encore, comme il s'exprime ailleurs, une « virtualité déicide » (p. 303). Loin toutefois de restreindre cette immense responsabilité (cf. ci-dessus, pp. 51-52) à nos résistances devant les offres surnaturelles de Dieu, il professe expressément le contraire et c'est le « péché » comme tel qui mérite, à ses yeux (p. 159), la même note de criminelle infamie « en tant qu'il abuse des dons *naturels et surnaturels* conviant l'humanité à une union avec la vie et la félicité divine ».

Ainsi l'auteur peut-il inviter les psychologues et moralistes du dehors (p. 160) à « scruter » la profondeur de la faute humaine « avec un réalisme complet, plus implacable qu'*on* ne l'a fait d'ordinaire » (25). Car il ne semble pas que nos mystiques et nos théologiens aient

---

24. Il est vrai que la langue de M. Blondel autorise des associations comme celle-ci : « Réponses nécessaires... requises aussi par les plus hautes convenances » (p. 150), où ne brille pas précisément le respect des nuances logiques usuelles.

25. Cf. p. 163 : « Dure vérité que trop souvent l'*on* se dissimule ou que l'*on* oublie complètement. » Formules vagues qui désignent sans doute les mêmes destinataires; mais d'aucuns ne pourraient-ils pas s'y tromper?

jamais eu grand besoin qu'on les rappelle à l'observation de ce devoir.

Suivant la manière d'entendre la malice du péché varie celle d'en concevoir la réparation. Conscient avec raison de son extrême gravité, M. Blondel voudrait en déduire qu'il est « humainement incurable » (p. 160).

... Il nous apparaît qu'en effet le mal que l'agent peut commettre en abusant de son libre arbitre ne saurait être ni expié, ni réparé, ni pardonné par un simple aveu, par un remords, par un changement d'attitude, par une compensation toujours insuffisante d'un passé, un passé désormais scellé dans ce qui ne peut plus n'avoir pas été. Les actes humains ... entraînent normalement des résultats que Dieu ne peut plus ni supprimer, ni modifier (pp. 163-164).

Mais de telles prémisses ne sont pas de taille à supporter le poids de la conclusion. Car le problème n'est pas et ne saurait être d'enlever à la faute humaine la matérialité qui l'a inscrite une fois pour toutes dans la trame du réel : il est d'effacer le désordre moral dont elle fut la suite et la manifestation. Ne serait-ce pas nier l'existence de l'agent moral que de lui refuser, en dépit des claires suggestions de la conscience religieuse, les moyens d'un tel revirement? En admettant même que cette pénitence réparatrice ne puisse pas être égale au péché, où est le principe absolu qui exigerait qu'elle le soit?

A l'encontre de ces évidences, il suffit à l'auteur de quelques témoignages discontinus et peut-être douteux — où le mythe platonicien de la déchéance, appuyé d'abord par la métaphysique de l'acte humain chez Aristote et la notion kantienne de la « liberté intemporelle », reçoit enfin l'appoint psychologique de Sully-Prudhomme et de Georges Elliot — pour nous acculer

bien en face de ces deux vérités nécessaires : impossibilité de réparer ou d'absoudre humainement le passé; besoin indélébile de satisfaire aux exigences d'une justice supérieure à toutes les excuses comme à toutes les transactions.

D'où cette situation tragique avec perspectives dantesques :

Impasse terrible où l'humanité, qui ne peut revenir sur ses pas, ne peut se frayer *aucune issue*, pas même pour l'accès d'un trait de lumière qui lui rendrait un peu d'espérance (p. 164).

Ces inductions prétendûment rationnelles recevraient, en outre, le *confirmatur* de la révélation, « puisqu'*il a fallu que le Fils de*

Dieu mourût pour que l'humanité pût revivre à l'ordre éternel de grâce » (p. 165). Malheureusement, on ne voit pas sur quelle base est fondée cette thèse, qui aurait certainement le don de réunir contre elle, d'emblée, l'unanimité des théologiens.

Quand il s'agit d'expliquer en quoi consiste positivement l'économie rédemptrice (26), on retrouve le même grave mécompte que ci-dessus (pp. 52-58). Par cette « inconcevable rigueur de la réparation » (p. 164) et ces « requêtes inéluctables de l'absolue justice » (p. 167) dont il persiste à maintenir gratuitement la revendication, pas un moment M. Blondel n'envisage autre chose que les peines dues au péché. On le voit surtout à la manière dont il conçoit que le Christ se substitue aux pécheurs pour les en décharger au prix de sa propre Passion.

> ... Il se met à leur place et il subit le supplice dont eux-mêmes n'auraient pu porter utilement l'ignominie (p. 169).
>
> ... C'est par obéissance, sous la rigoureuse loi de la justice divine... que le Christ est condamné à mort... Et il semble bien même s'effondrer [à la scène de l'agonie] devant cette accablante mission : sous un tel pressoir jaillit la sueur de sang... C'est donc bien... l'humanité faible et pécheresse qui est toute en lui pour une immolation exigée par l'inexorable logique de l'ordre naturel et surnaturel tout ensemble, *tant il y a d'irréparabilité dans le péché* contre la loi morale et contre la vocation divine (p. 174).

Des deux aspects que la théologie catholique distingue dans le péché, savoir le *reatus poenae* et le *reatus culpae*, c'est un fait que M. Blondel sacrifie pratiquement le second. Même du seul point de vue philosophique, il est difficile de tenir cette méthode pour un progrès. Elle est particulièrement regrettable et paradoxale chez un auteur aussi visiblement dominé par le souci de restaurer et d'approfondir la notion du mal moral dans l'esprit de nos contemporains.

Logiquement l'œuvre du Christ ne pouvait, en conséquence, être prise que sous un angle pénal. Dès les réflexions que lui inspire la vie cachée du Sauveur, notre philosophe, en effet, relève le titre de « Fils de l'homme » adopté par Jésus.

---

26. Avant d'aborder ce thème, l'auteur juge à propos de commencer à fournir quelques « précisions sur la terminologie des mystères sotériologiques » (pp. 166-173). Et l'entreprise n'aurait, à n'en pas douter, rien de superflu. Mais rarement la maîtrise éprouvée du professionnel y fit plus cruellement défaut. Qu'il suffise de noter que M. Blondel y aligne comme autant de notions « concourantes », les six catégories disparates qui suivent : expiation, réparation, satisfaction, déréliction, rédemption, consommation, dont un bon nombre n'ont rien de proprement « sotériologique », tandis que la plupart des autres n'arrivent pas à prendre de sens précis ou que certaines, comme la « rédemption », restent mêlées de figures dont une subtile allégorie livre seule à l'imagination un semblant de clef.

comme s'il voulait mieux marquer par là qu'il appartient réellement à cette nature, à cette humanité dont il s'est rendu *solidaire en tout*, hormis le péché, afin de prendre sur lui *toutes* les fautes, *toutes* les souffrances, *toutes* les expiations, *toutes* les dettes, dont la miséricorde peut se charger (p. 153).

Dans la Passion principalement, l'auteur découvre « comme le cœur où se réconcilient la justice et la charité » sur le dos pour ainsi dire de l' « homme des douleurs ».

Tout, en effet, s'entre-suit dans ces péripéties où se succèdent et se compénètrent toutes les inventions de la puissance, de la justice et de l'amour divin, coalisées pour ainsi dire contre le péché, contre ses effets et *contre la Victime expiatoire* (p. 166).

Sans abonder en réflexions sentimentales qui ne sont pas dans le style d'un philosophe, la plume de M. Blondel vibre d'une émotion sobre et contenue en touchant par allusions discrètes à cette œuvre de « justice implacable » (p. 167), à ce « supplice sans merci » (p. 175), qui lui semble « requis par le réalisme d'une stricte équité » (p. 177), où, « si le Père a imposé les extrémités de sa justice contre les péchés déicides, c'est pour avoir, si l'on ose dire, une raison de plus d'aimer son Fils » (p. 178).

Au milieu de ces souffrances, un rang tout spécial — que l'article de la *Vie spirituelle* faisait à peine entrevoir, mais qui va maintenant s'afficher en pleine lumière — est accordé à la « déréliction » du Christ, sous prétexte que « cette exclamation d'angoisse suprême marque une phase instructive et singulièrement expressive de la désespérance des impénitents » (p. 170). Sans hésiter, M. Blondel en dénonce crûment la mystérieuse provenance.

Le Christ a constamment conservé la béatitude de la vie trinitaire et cependant, en un instant décisif, il a eu le sentiment d'être abandonné de son Père. Qu'est-ce à dire? Quelle réalité se cache sous ce supplice, plus radical que tout autre, le seul pour ainsi dire absolu et total? C'est celui même qui constitue le dam (p. 180) (27).

« Fallait-il donc que, comme Médiateur..., le Verbe incarné prît personnellement conscience des états les plus extrêmes que l'homme pût connaître, vivre et pâtir? Est-ce que, dans toute l'œuvre de la

---

27. « Une sorte de dam, atténue plus loin l'auteur (p. 321) qui lui fait connaître par une quasi-expérience instantanée la douleur immense d'être rejeté par son Père. » Mais cette légère et tardive amodiation suffit-elle pour supprimer ou seulement pallier ce que le fait même d'une telle assimilation a de choquant?

justice comme de la bonté divine, rien de ce qui pouvait être humainement accompli ou subi ne devait lui rester étranger et inéprouvé? » Dans « la logique implacable du réalisme divin » en vertu duquel il s'était fait « péché », fallait-il aussi faire entrer jusqu'à « cette horreur sans nom » ?

Malgré la sollicitation des prémisses qui semblaient appeler cette conclusion, M. Blondel reste assez bien inspiré pour s'en tenir à un simple état psychologique déterminé dans l'âme du Sauveur par le mystère de substitution auquel il était soumis.

Combien la seule pensée, le seul sentiment d'être, non point pécheur, mais d'avoir sur soi tous les péchés du monde et d'en offrir au regard divin la monstrueuse laideur est douloureuse au cœur déjà brisé et bientôt percé du Christ si pleinement filial! Et c'est cet amoncellement sur soi de toutes les hontes, de toutes les méchancetés, sous lesquelles il était accablé et caché au regard de son Père, qui semble le suprême supplice, la plus humiliante douleur qu'offre à Dieu l'amoureux Sauveur de la misérable humanité (p. 181).

« Car c'est là, pour que la dialectique impérieuse du système continue à faire sentir jusqu'au bout l'étreinte d'une nécessité sans exceptions comme sans nuances, là que se consume le plus complètement l'holocauste tout spirituel que *réclamait* la divine horreur du péché » (*ibid.*). Le tout sous peine de paraître fermer les yeux devant « les réalités intrinsèques et transcendantes » (p. 180) qui se révèlent « sous les faits et les paroles du Christ mourant » (28).

A cette assurance qui dénote une aussi tranquille certitude et sans égard à des sentiments personnels aussi honorables pour la piété du croyant qu'indépendants d'une théologie avec laquelle ils ne font pas assez corps pour n'y pouvoir survivre, il n'en faut pas moins dresser une fois de plus, puisqu'on peut encore les oublier ou les méconnaître, quelques lieux communs dont le rappel pourra sembler désobligeant à force d'être nécessaire, mais qui défient toute contestation : *Magis amica veritas.*

Or la « vérité », dans l'espèce, est que ni le dogme chrétien de la Rédemption ne se confond avec la théorie de l'expiation pénale, ni que la « déréliction » du Christ en croix, qui est la forme aiguë et l'aboutissant logique de celle-ci, ne peut plus, comme opinion sotériologique, être coupée de ses attaches avec la Réforme, qui l'a

---

28. Cf. p. 163, où l'auteur ne connaît en dehors de lui-même que le groupe superficiel et mal défini dans lequel il réunit « moralistes, romanciers ou poètes », sans d'ailleurs cesser pour autant de faire, à l'occasion, cas de leur autorité.

suffisamment compromise pour que, dès la première heure, les François de Sales et les Corneille de la Pierre, les Bellarmin et les Suarez l'aient écartée avec énergie et que certains évêques présents au concile de Trente aient essayé d'en obtenir la condamnation (29). Il est donc aussi pénible que surprenant de voir des écrivains catholiques s'empresser de recueillir comme bien d'Eglise une conception malsaine et périmée, dont les héritiers de ses premiers auteurs, depuis un siècle au moins, travaillent à s'affranchir. C'est à se demander où des fidèles qui, sans être des spécialistes, auraient tout pour être instruits, peuvent bien chercher leurs informations pour se méprendre à ce point sur l'état réel des problèmes religieux.

Aussi bien notre philosophe n'est-il pas sans avoir une conscience — au moins confuse — de l'*imbroglio* dans lequel il se débat. Sous sa plume, en effet, comme déjà dans la *Vie spirituelle* (ci-dessus, p. 452), voici que revient une semblable critique des objections que soulèvent ces

> implacables sévérités d'un Dieu qui, pour compenser l'offense et la désobéissance d'une de ses créatures à sa loi et à sa Majesté suprême, se montrerait susceptible au point de requérir la mort de son propre Fils (p. 175).

Contre quoi l'auteur, au lieu de renier ou reviser les postulats théologiques d'où viennent ses embarras, pense être suffisamment à l'abri en observant que le Christ n'a pas « fait qu'obéir passivement à cette exigence de justice » (p. 176), mais qu'il s'y est librement soumis par amour pour son Père et pour nous. « Rien, assure-t-il, n'est marqué avec plus d'insistance dans la Révélation chrétienne que le caractère à la fois durement imposé et volontairement, amoureusement accepté que présente le sacrifice du Calvaire » (pp. 182-183). Comme si le problème, au lieu d'être résolu, n'était pas gravement compliqué par une intolérable dichotomie, où la première des personnes divines garderait l'apanage d' « une incroyable dureté » (p. 178), sous prétexte de réserver à la seconde l'honneur du sacrifice et du dévoûment.

Quelques intuitions néanmoins auraient pu aiguiller M. Blondel sur une autre voie. Ainsi lorsqu'il commente en ces termes « l'interjection surprenante : *O felix culpa !* »

> ... C'est parce qu'il pouvait et devait résulter de cette faillite un surcroît de valeur pour l'humanité elle-même et pour la gloire accidentelle de Dieu (p. 178).

---

29. Cf. *Le dogme de la Rédemption*, étude théologique, pp. 227-261.

De fait,

> il est bien vrai que Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique pour le sauver et que le Fils a tant aimé son Père qu'il s'est dévoué jusqu'à l'humiliation et à la mort la plus cruelle pour réparer le sacrilège commis contre la Toute-Puissance. Et de ce mutuel dessein devait résulter un accroissement, si l'on peut dire, de la gloire de la divine Trinité en même temps que le Christ sauveur acquérait pour son propre héritage... tous ceux qui... seraient sauvés par son sang répandu et par cette mort d'amour (p. 185).

Une doctrine de la Rédemption établie sur ces bases ne serait-elle pas dans la pure ligne de la tradition catholique? Et peut-être que le philosophe lui-même n'aurait pas trop d'efforts à déployer pour y trouver de quoi satisfaire aux justes exigences de l'ordre éternel.



Au terme de son introduction générale (p. XVI), M. Blondel invite modestement ses lecteurs à lui signaler, sur « cette édition d'attente », leurs remarques, suggestions ou difficultés « en vue d'une édition ultérieure ». Ne sera-ce pas répondre à ce vœu que de contribuer à faire en sorte que, dans l'œuvre de haute apologétique rationnelle entreprise par l'auteur, l'acribie et la solidité doctrinales ne soient pas trop inférieures à la générosité des intentions? Les pages qui précèdent n'ont pas d'autre but (30). A cet égard, les menues retouches apportées par le présent volume au premier jet de 1940 traduisent des scrupules qui laissent l'espoir de voir se réaliser, sur quelques matières plus importantes, de nouvelles *retractationes* — au sens augustinien du terme — dont il est permis de penser qu'elles ne s'imposent pas moins.

---

30. Dans un autre ordre d'idées, quelques références pourraient bien n'être pas de trop. Celle, par exemple, d'un texte assez énigmatique prêté à saint Ambroise et auquel l'auteur attribue une grande importance dans sa théorie du péché (p. 161). Ou encore celle d'une version fortement glosée qu'il impute à saint Paul : *Nosse bonum adiacet mihi, velle bonum in proximo est, perficere autem in me non invenio* (p. 133), alors que le passage visé, *Rom.*, VII, 18, est ainsi conçu : *Nam velle adiacet mihi : perficere autem bonum non invenio.* Il n'est pas moins arbitraire d'appliquer à la « restauration » de l'humanité (p. 168) ces mots d'une hymne eucharistique bien connue : *Nova sint omnia, corda, voces et opera.*

CHAPITRE IX

APOLOGÉTIQUE RATIONNELLE

III. Efforts spéculatifs de la pensée croyante : Notion de l'œuvre rédemptrice.

Déjà le cas de M. Blondel nous a montré — ce qui, du reste, était facile à prévoir — que toute spéculation théologique sur le pourquoi de l'économie rédemptrice engage forcément une manière de concevoir l'action du Rédempteur. Ceux-là surtout qui croient pouvoir en requérir à titre plus ou moins strict la nécessité, sous peine de se payer de mots ou de s'arrêter à des postulats tout gratuits, ne sauraient le faire efficacement qu'en appuyant leurs constructions dialectiques sur une certaine conception, acquise ou admise, de sa réalité.

A cet égard, l'exemple le plus illustre est celui de saint Anselme qui, s'il met au premier plan de ses recherches, suivant la lettre de son traité, la question *Cur Deus homo,* ne peut y répondre qu'en soumettant à une analyse plus aiguë la notion même de l'œuvre accomplie par l'Homme-Dieu, qu'il ramène dans ce but à l'analogie pénitentielle de la satisfaction. Et si, pour beaucoup, ce dernier aspect de sa doctrine sotériologique est trop éclipsé par le précédent, ce n'est pas une raison pour en méconnaître les proportions réelles qui seules lui donnent sons sens et son originalité.

Il n'est donc pas besoin de s'attarder à établir que le point essentiel est et sera toujours de comprendre en quoi consiste et sous quelle forme se réalise cette efficience objective que la foi reconnaît au mystère de la croix en vue de nous obtenir le pardon de nos péchés. C'est là que doit porter la principale tâche de quiconque se préoccupe de respecter ici l'adage *fides quaerens intellectum.* Mais force est bien de constater que, devant ce problème, un égal attachement aux prin-

cipes de l'Ecole ne va pas jusqu'à produire une parfaite identité dans les solutions et des nuances plus ou moins conscientes ne laissent pas, au contraire, de se révéler, parfois jusque parmi les disciples des maîtres les plus unanimement respectés. Fait dont il y a lieu moins de s'étonner que de s'instruire et qui ne peut, en secouant le joug de certaines routines, qu'entretenir dans l'esprit des vrais théologiens le sens et le goût des ultimes précisions.

I. — Nuances de l'Ecole : Thomisme anselmisant du P. Sertillanges.

S'il est un nom qui en impose aujourd'hui, c'est à n'en pas douter, celui de saint Thomas. D'instinct, pour ainsi dire, tout le monde se tourne vers le docteur Angélique dont le prestige semble devoir garantir en toute recherche le maximum de lumière et fournir, s'il y avait lieu, l'arbitrage propre à trancher les différends. N'est-il pas notoire, au demeurant, en dépit de l'insigne maladresse de ceux qui tentèrent de les dissocier, voire même de les opposer (1), que, par son canal, c'est la haute doctrine de saint Anselme, le maître en la matière, qui continue à irriguer — pour son plus grand bien — l'ensemble de la théologie moderne? Sans appliquer à son endroit un servile *Magister dixit*, non seulement il n'est personne qui voulût s'inscrire en faux contre son crédit, mais chacun tient à paraître s'en couvrir.

Encore est-il que les meilleures intentions n'assurent pas nécessairement la qualité des réalisations. Plus est grande l'autorité du docteur Angélique, plus le danger guette ses commentateurs de lui prêter, quand ils en ont, leurs propres sentiments. Vérification assez normale, en somme, du principe : *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. De fait, il suffit de prendre un contact attentif avec quelques-uns des plus notables parmi ses disciples contemporains pour y observer la vérification de cette loi.

La pierre de touche est ici dans la manière d'entendre le concept de satisfaction. Entre saint Anselme et saint Thomas, Aug. Sabatier tenait que la « théorie », comme il s'exprime, aurait reçu des « modifications importantes » dont la plus considérable est dans la place qu'y tient l'élément pénal. « Elle est désormais fondée, non plus sur le droit germanique (compensation du délit par une offrande

1. Voir plus haut, pp. 166-176.

équivalente au dommage commis), mais sur le droit romain (satisfaction par la peine légale, méritée et subie) (2). » N'insistons pas sur le schéma pseudo-juridique auquel l'auteur attache un rôle décisif et dont les historiens postérieurs du dogme ont dénoncé le caractère artificiel (3). Il n'est pas davantage certain que la discordance alléguée atteigne objectivement la doctrine des deux maîtres en question. Toujours est-il qu'elle caractérise assez bien les directions différentes entre lesquelles on va voir les commentateurs ou utilisateurs du docteur Angélique se partager.

Nul sans doute ne voudrait disputer au P. Sertillanges l'honneur d'être l'un des plus notoires et des plus fermes parmi les thomistes de notre temps. Habituellement cantonné dans le domaine philosophique, il n'en a pas moins tourné, par occasion, vers les problèmes spéciaux de la théologie l'effort jamais négligeable d'une pensée toujours vigoureuse et d'une plume qui, au prix de quelque recherche, sait unir l'éclat de l'image au relief et à la sobriété du fond.

Son *Catéchisme des incroyants* en particulier lui fait aborder par les sommets l'ensemble de la foi chrétienne, afin de la proposer à ceux du dehors sous son jour le plus profond en même temps que le plus exact. Ce double caractère apologétique et doctrinal se retrouve, en particulier, dans le chapitre qu'il consacre au mystère de la Rédemption (4). Sans affecter une forme technique, l'exposé qu'il y fait de ce dogme n'en est pas moins substantiel et, sous un vêtement très moderne, auquel la marche libre du dialogue achève de donner une allure vivante, on y reconnaît sans peine une théologie dont la *Somme* fournit avec l'inspiration foncière tous les éléments constitutifs. Plus et mieux que dans bien des manuels censément écrits *ad mentem divi Thomae*, qui semblent n'en avoir retenu que le titre, — c'est sans contredit, la pure moelle du docteur Angélique, par l'intermédiaire d'un interprète souple et pénétrant, qui s'y présente au grand public.

A peine l'auteur y touche-t-il le problème du pourquoi de la Rédemption, juste assez pour détendre, avec saint Thomas, le rapport nécessaire que saint Anselme avait cru pouvoir instituer entre ce mystère et celui de l'Incarnation.

---

2. A. SABATIER, *La doctrine de l'expiation et son évolution historique*, p. 19. Alors que cet opuscule n'est qu'un plagiat de Strauss, la présente appréciation semble personnelle à l'auteur.

3. Cf. *Le dogme de la Rédemption*, essai d'étude historique, pp. 308-309, où sont résumées les conclusions d'Ad. Harnack et de Fr. Loofs.

4. A. D. SERTILLANGES, O. P., *Catéchisme des incroyants*, t. I, Paris, 1930, pp. 247-261.

Il n'y a, prononce-t-il, de l'un à l'autre aucun lien de nécessité. Dieu est libre de ses bienfaits, et l'Incarnation, non plus qu'aucune autre solution, ne s'impose à sa providence. Comment se produirait cette intervention, par une offre acceptée sans aucune autre condition que le regret ou par la grande aventure rédemptrice (5), c'étaient les deux solutions extrêmes; il y en avait une infinité d'autres (p. 247).

Mais, si l'Incarnation n'était pas nécessaire, elle ne laissait pas d'être éminemment convenable

parce que Dieu fait tout en Dieu (et) que sa religion porte tout aux extrêmes, afin de tout concilier. Il s'agissait ici de concilier l'extrême justice avec l'extrême miséricorde, avec l'extrême puissance, avec l'extrême amour, afin que tous les attributs divins fussent à l'œuvre (6) et que toutes les valeurs humaines fussent en jeu.

Sur l'œuvre même du Rédempteur, l'auteur s'étend un peu plus. Toute analyse théologique dépend ici de l'angle sous lequel on envisage le péché. Au lieu de s'en tenir à des généralités oratoires, le P. Sertillanges se place d'emblée sur le plan dogmatique (7).

Le malheur du monde tenait à la rupture du lien entre l'âme et Dieu...; le remède était de rétablir ce lien et de réparer la brisure (p. 248).

En conséquence, la nature de celle-ci commande celle de sa réparation. Aussi l'auteur d'aller droit à l'essentiel.

Le lien rompu étant d'abord un lien moral, il fallait que le rachat fût un acte moral, que ce fût un *mérite* réparateur (*ibid.*).

D'ordinaire, c'est à la satisfaction que la sotériologie chrétienne a recours en premier lieu. Est-ce parce que le docteur Angélique a cru bon de renverser cet ordre (8) que le P. Sertillanges a voulu le suivre sur ce point? Peut-être. Mais plus probablement sans doute, puisque cette catégorie ne tarde pas à survenir dans la suite et à

---

5. Cf. p. 257, où l'on retrouve le terme d'« aventure » dans la même acception. Vocable romantique auquel il ne laisse pas d'être difficile de donner un sens précis.

6. Voir Thom. AQUIN, *Sum. theol.*, pars 3ª, qu. I, art. 1er, où l'argument *sed contra* est constitué par ce texte du Damascène : « Per Incarnationis mysterium *monstratur simul bonitas et sapientia et justitia et potentia Dei* ». Cf. *ibid.*, qu. 46, art. 1er.

7. Cf. t. II, p. 124, où pour définir le péché l'auteur adopte la formule classique : « offense de Dieu ou désobéissance à la loi de Dieu ».

8. Voir *Sum. Theol.* pars, 3ª, qu. 48, art. 1er et 2, où l'action salutaire de la Passion *per modum meriti* précède celle qui se produit *per modum satisfactionis*, alors que ce dernier mode est seul orienté vers la *compensatio totius offensae humani generis*. De telle sorte que cette valeur satisfactoire, comme le reconnaissent les arbitres les moins suspects, exprime, en définitive, le principal de la Rédemption pour saint Thomas. Cf. Chr. BAUR, *Die christl. Lehre von der Versöhnung*, p. 346.

supplanter la première, en vertu de la parenté qui existe entre ces deux concepts. Aanlogie qui lui fait appliquer immédiatement aux conditions du « mérite réparateur » celles que saint Thomas tirait de saint Anselme à propos de la satisfaction.

> Ce mérite devait, normalement, être un mérite humain; car d'où est venue la faute doit venir la réparation, et il devait encore, pour que toute justice fût satisfaite jusqu'à la surabondance, ... être un mérite divin; car ne faut-il pas que la réparation monte au niveau de l'offense, et par suite de l'offensé, à qui l'offense se mesure? (*ibid.*). (9).

Par où se réalise la seule forme de nécessité que l'Ecole accepte de reconnaître à l'avènement du Fils de Dieu, savoir une nécessité conditionnelle, le P. Sertillanges dit noblement : « nécessité de magnificence » (*ibid.*) — dans l'hypothèse où Dieu voudrait obtenir une réparation adéquate à la grandeur du péché (10), qui, d'après l'opinion thomiste, participe à l'infinie majesté de l'être divin.

A un acte réparateur ainsi conçu rien ne fait défaut pour jouir d'une souveraine efficacité. Le Rédempteur couronne, de ce chef, la série des autres bienfaits dont le monde est redevable au Verbe incarné.

> ... Prenant la forme de notre misère, il la relève. Lui infini, il vient nous prendre en ce lointain infini où nous sommes, le lointain du péché. La conversation initiale (entre Dieu et l'humanité) reprend du fait que le Père dialogue avec le Fils devenu l'un de nous, du fait qu'il reçoit de cet Egal humain une satisfaction plénière et que se célèbre à la croix le rite du repentir (?), de l'adoration filiale et de l'amour (pp. 248-249).
>
> ... Au titre de Médiateur, il relie et il intercède par sa seule existence, *a fortiori* par la divine acceptation (11)... Dieu ne peut manquer de ménager et de trouver sienne une race à laquelle appartient, dans le temps, son Fils éternel, et pour laquelle ce Fils plaide comme pour soi (p. 249).

Chemin faisant, on a pu voir que le P. Sertillanges a souci de conserver le terme usuel de « rachat ». Avec saint Thomas, qui retenait lui aussi, pour l'appliquer à l'efficience de la Passion, le *per modum redemptionis*, l'auteur croit devoir s'expliquer à ce propos. Et c'est d'abord dans la ligne de la métaphore inhérente à cette expression.

---

9. « Home purus, explique saint Thomas, satisfacere non poterat pro toto humano genere; Deus autem satisfacere non debebat. » Cf. Anselm., *Cur Deus homo*, II, 6 : « ... Satisfactio quam nec potest facere nisi Deus, nec debet nisi homo. »

10. *Sum. theol.*, pars 3ª, qu. 1, art. 2 ad 2um. Cf. ANSELM., *Cur Deus homo*, I, 21. Il n'y a pas moins en soi, une certaine anomalie à parler de « mérite divin » quand on sait que l'homme est seul en état de mériter.

11. Cette « acceptation » par Dieu est un emprunt exceptionnel fait à la sotériologie scotiste. Voir art. *Rédemption* dans *Dict. de théol. cath.*, t. XIII, col. 1985.

Il y a rédemption ou rachat, parce qu'il y a cessation de servitude et *versement d'un prix à cet effet.* (On entendra qu'il s'agit) de la servitude du mal et surtout du péché... Servitude qui en entraîne une autre à l'égard de cet agent invisible du mal, de ce fauteur du péché qui s'appelle Satan (pp. 250-251).

Non pas qu'il y ait lieu de « payer Satan » rectifie l'auteur, qui aurait dû faire en sorte de ne pas en avoir besoin, en évitant de trop forcer les traits de l'image populaire qu'il entend conserver. « On paie un propriétaire; on paie ici à Dieu. » Mais encore s'objecte-t-il loyalement, « cette apparence de commerce » n'est-elle pas faite pour choquer? Ce qui l'amène à trancher enfin résolument dans le vif : « Il ne s'agit point de commerce », mais de justice et de *satisfaction* (p. 251). C'est en effet la satisfaction comme le remarquait saint Thomas, qui permet de dire que la Passion du Christ fut *quasi quoddam pretium per quod liberati sumus* (12) : son interprète eût gagné à s'en souvenir plus tôt, pour ne pas avoir ne fût-ce que l'air de s'engager dans la voie d'un littéralisme épais dont il est aussitôt contraint de se dégager.

Cette importance notoire de la satisfaction dans la sotériologie thomiste n'impose-t-elle pas d'autant plus aux théologiens l'obligation de la bien définir? Le devoir d'une indispensable précision y suffirait : *a fortiori* lorsque, pour fallacieuse qu'elle soit à bien des égards, la dualité d'interprétation que signalait A. Sabatier (ci-dessus, pp. 472-473) risque de faire peser la plus grave des équivoques sur la signification de ce concept.

Victime du genre littéraire qui tient à sa tâche de vulgarisateur et de la méthode approximative qui en est la conséquence, le P. Sertillanges, à vrai dire, ne soulève pas ce problème *ex professo* : ce qui permet de se demander dans quelle mesure il en soupçonne l'existence et l'intérêt. Sa position toutefois se laisse deviner à maints indices, qui sont d'autant plus précieux à recueillir qu'ils procèdent moins d'un système préconçu, à la façon de ces réflexes derrière lesquels un psychologue attentif aperçoit avec une infaillible certitude, à travers le masque de son interlocuteur, la pensée latente qui ne sait ou ne veut s'affirmer au dehors.

« Lien moral », c'est ainsi que l'auteur, dès les premières lignes de son exposé, commence par caractériser le rapport qui nous unissait à Dieu. Ce qui, très logiquement, l'amène à requérir un « acte moral » (p. 248) lorsqu'il s'agit de réparer ce lien une fois rompu.

---

12. *Ibid.*, qu. 48, art. 4. Cf. qu. 49, art. 1er.

Et il va de soi que l'auteur n'ignore ni n'oublie pour autant le *reatus poenae* (13), pas davantage la logique élémentaire qui appelle dès lors assez normalement la présence d'un élément pénal dans l'œuvre de notre Rédemption. Mais qu'il faille y voir l'effet d'une prétérition ou d'un silence volontaire, comment n'être pas frappé qu'il n'en soit pas dit un mot? En vue de renouer nos bons rapports avec Dieu, c'est d'emblée vers le « mérite réparateur » que le P. Sertillanges se hâte de courir (14). Nul doute qu'il n'entende par là désigner le trait distinctif de l'œuvre rédemptrice, et il est à peine besoin de noter que, dans ce couple théologique, ni le substantif ni l'épithète ne peuvent comporter autre chose que des actes volontaires conformes à la loi du bien et, par le fait même, susceptibles de faire au désordre constitutif du péché le seul contrepoids qu'il soit capable de recevoir.

Aucune analyse formelle n'accompagne cette formule succincte, sans doute parce que le sens en est obvie et n'appelle pas d'explication. De fait, on voit ailleurs (15) que, suivant la notion usuelle, mériter c'est avoir le « le bénéfice » du bien qu'on accomplit fût-ce « avec un secours normal» (pp. 287-288). Il ne saurait être question de « secours » lorsqu'il s'agit du Fils de Dieu; mais il lui reste à recueillir « le bénéfice » objectif de ce qu'il a fait pour nous. Car, aux yeux de Dieu plus encore qu'aux nôtres, la croix est, à n'en pas douter, « le rite », sinon du « repentir » — qui ne se comprendrait guère — du moins « de l'adoration filiale et de l'amour » (p. 249).

De ce chef, une valeur d'un prix inestimable et qu'on peut dire « infinie » (p. 251) est pour jamais posée au sein du monde spirituel, dont le Rédempteur est en droit de s'autoriser à notre profit. Aussi pouvons-nous le regarder avec saint Paul (*Rom.*, VIII, 27 et 34; *I Tim.*, II, 5; *Hebr.*, VII, 25 et IX, 24), comme le médiateur qui « intercède » pour nous, ou avec saint Jean (I JOHAN., II, I), comme l'avocat qui « plaide » en notre faveur (p. 249). Ce qui classe proprement son œuvre de Rédemption dans l'ordre moral de la sollicitation et de la prière, mais prière et sollicitation qui doivent à la qualité de la personne qui les présente un infaillible succès.

Tout invite à donner le même sens à la « satisfaction » qui sur-

---

13. Cf. p. 255 où il s'explique sur la persistance des « pénalités » consécutives au péché originel.

14. Cf. p. 216: « Le relèvement d'Adam et la grâce qui le consacre viennent à Adam par le canal de la Rédemption, par ce Fils lointain et *méritant* qu'est le Christ, Adam nouveau... qui sauve l'autre en sauvant toute la race ».

15. A propos du « mystère de la grâce ».

vient dans l'intervalle à titre équivalent. *Ille proprie satisfacit pro offensa*, disait saint Thomas, *qui exhibet offenso id quod aeque vel magis diligit quam oderit offensum*. Et c'est ce que fit le Christ, poursuit le docteur Angélique, *ex charitate et obedientia patiendo* (16). Dès là qu'il rattache la mort du Sauveur aux mêmes motifs, nul doute que le P. Sertillanges ne lui veuille accorder la même signification.

Quiconque s'élève à ces hauteurs admettra sans difficulté que Dieu, s'il n'y était pas tenu, n'en ait pas moins voulu donner cette plénitude à l'œuvre de notre Rédemption. Il y allait, d'une part, de l'honneur divin, par rapport auquel le simple repentir du coupable eût été par trop insuffisant.

Le repentir est assurément la chose essentielle, mais ce n'est nullement une satisfaction. Un sujet qui a insulté son souverain satisfait-il en lui rendant simplement hommage? L'ordre public peut-il se contenter de ce retour? (Or) il y a (bien ici) l'ordre public des êtres, l'ordre universel, qui est un ordre moral. Cet ordre est offensé par le pécheur, et l'offense grave a un caractère en quelque sorte infini, selon que cet ordre contient Dieu (p. 251) (17).

Ce désordre est adéquatement réparé, devant la majesté de Dieu, « du fait qu'il reçoit de cet Egal humain (qu'est son Fils devenu l'un de nous), une satisfaction plénière » (p. 249). Rédemption qui s'étend aussi loin et aussi profond que le mal auquel il s'agissait de remédier.

Elle a naturellement une portée infinie, vaut pour tous les humains, pour toutes les fautes qu'elle répare après coup ou d'avance, pourvu que chacun répare pour son compte dans la mesure de ses forces. Elle vaut pour toutes les ascensions aussi, y compris la vie éternelle, dont Jésus paye le prix (p. 250).

Au demeurant, notre dignité de créatures raisonnables n'y trouve pas moins son compte, en raison de la solidarité qui unit le Rédempteur à notre nature, que la souveraine majesté du Créateur (18).

Ne sera-ce pas l'honneur éternel des enfants de Dieu d'avoir, grâce à leur Christ et à leur propre coopération, acquitté toutes leurs dettes morales, réparé amplement tout le mal, glorifié tout le bien, et d'être ainsi, spi-

---

16. *Sum. theol.*, pars 3a, qu. 48.

17. Cf. p. 255, où l'auteur écarte, au passage, l'hypothèse d'« un banal coup d'éponge », de même qu'il écrivait un peu plus haut (p. 253) : « Dieu ne trouve pas bon de nous sauver par un coup de baguette.... »

18. Voir *Sum. theol.*, qu. 46, art. 1er à 3um: « ... Cum homo per se satisfacere non posset pro peccato totius humanae naturae... Deus ei satisfactorem dedit Filium suum. »

Cf. qu. 49, art. 4 : « Tantum bonum fuit quod Christus voluntarie passus est quod propter hoc bonum in natura humana inventum Deus placatus est super omni offensa generis humani. »

rituellement, les Fils de leurs œuvres (pp. 251-252) ? En principe, dès là que le Christ a pris « notre place », nous sommes des ayants droit (p. 249). Ce qui assure notre pleine réhabilitation.

Or, dans cet exposé dont la doctrine de saint Thomas ne cesse pour ainsi dire pas un instant de former le *substratum,* on ne voit pas intervenir une seule fois la mention de peines à subir, beaucoup moins encore les dramatiques tableaux que tant d'orateurs ou théologiens ont cru devoir, sous prétexte de substitution, tracer à ce sujet. Pour quiconque garde présentes à l'esprit certaines controverses récentes, ce fait apparaîtra comme d'autant plus remarquable que, sans nul doute, l'abstention prend ici un caractère conscient. Ce n'est pas que le P. Sertillanges méconnaisse le mystère du « Dieu souffrant qui est le Dieu rédempteur » (p.225). Non seulement, en traitant des fins générales de l'Incarnation, il ne se montre pas insensible au fait « que Dieu, que notre inconscience traite parfois de bourreau, choisit de se faire victime » (p. 237), mais il ne manque pas d'y voir un élément de l'acte sacerdotal qui constitue l'un des aspects de notre Rédemption. « Ce prêtre est aussi vicitime, car c'est par sa propre immolation qu'il a voulu accomplir la médiation efficace et salutaire » (p. 250) dont nous lui sommes redevables.

A y regarder de près toutefois, la considération de cette souffrance n'intervient guère chez lui qu'au titre de l'exemple, c'est-à-dire sur ce plan subjectif qu'il ne faut pas exclure de l'économie rédemptrice, mais qui n'en constitue pas le principal.

Jésus-Christ fait de sa part ce que nous ne pouvons pas faire, et il nous porte à ce que nous pouvons faire, en nous aidant, de surcroît, à l'accomplir. Il nous fournit l'enseignement et l'exemple. L'égoïsme orgueilleux et jouisseur étaient (sic) la source de tout mal : il ne les dénonce pas seulement, il réagit en épousant leurs contraires... Nous rejetons tout sur les autres : il prend tout sur soi. Nous n'aimons que nous contre tous les autres : il n'aimera que les autres contre soi. Nous haïssons les souffrances et les abaissements les plus nécessaires : il nous y encourage par l'amour humilié et souffrant (pp. 252-253).

Il y a sûrement un lien mystérieux et intime entre l'amour, la souffrance et la mort. Dieu veut se soumettre à cette loi du témoignage irrécusable, et il consent à ce qu'y soient soumis avec lui tous ceux que l'amour travaille. Le salut collectif par le sacrifice n'est-il pas la plus grande beauté de l'histoire? Rappelez-vous Léonidas, Régulus, le chevalier d'Assas, Jeanne d'Arc. Le mystère de la Rédemption rattache le salut de la collectivité humaine à un sacrifice suprême qui en suscite une infinité d'autres, et tout cœur généreux le comprend. Ce cas d'un Dieu qui, par amour, s'abandonne à sa créature pour mourir est l'originalité la plus profonde du christianisme, celle qui adapte cette religion à l'âme humaine en ce qu'elle a de

plus intime et de plus fort. Là est le scret de son empire et, de beaucoup, son levier le plus puissant (pp. 253-254).

Nulle part, en revanche, cette circonstance n'est incorporée dans les concepts régulateurs de mérite ou de satisfaction, qui gardent tout l'essentiel de leur signification aussi bien que de leur raison d'être en dehors de là. Pas davantage, même en développant les vues anthropocentriques auxquelles il vient de se livrer pour y rechercher au moins des convenances en faveur de la mort du Christ (19), l'auteur ne songe-t-il à y faire entrer cette démonstration de la « sévérité divine » que l'on voit retenue dans une incise fugitive de saint Thomas (20) et à laquelle d'aucuns ont voulu réduire tout son témoignage doctrinal (21).

Un moment sans doute pourrait-on croire que le P. Sertillanges fait mine de s'engager dans cette voie lorsque, dès le début (p. 247), il range « l'extrême justice » parmi les attributs divins qu'il aime voir « à l'œuvre » dans notre Rédemption. Par la suite, à côté de la miséricorde, ne retrouve-t-on pas la « stricte justice » (p. 251 et 261), à laquelle il entend que satisfaction devait être donnée?

Mais le moins qu'il faille reconnaître, c'est que cette revendication générale ne reçoit jamais sous sa plume une application capable d'en préciser la teneur. Pareille discrétion interdirait à elle seule de lire, sous ce terme, un sens trop déterminé. D'autant que le texte cité en premier lieu ne fait que résumer un passage de saint Thomas, emprunté au Damascène, où la « justice » est uniquement cherchée dans les rapports de l'économie rédemptrice avec Satan.

Per Incarnationis mysterium monstratur simul bonitas et sapientia et iustitia et potentia Dei : bonitas quidem..., *iustitia* vero quoniam non alium facit vincere tyrannum neque vi eripit ex morte hominem... (22).

En dehors de cette acception excentrique, à laquelle saint Thomas n'a pas dédaigné de faire un sort, il est aisé de se rendre compte

19. En quoi, du reste, il ne faisait que suivre les traces de saint Thomas, *Sum. theol.*, p. 3a, qu. 46, art. 3 : « Per hoc autem quod homo per Christi passionem est liberatus, multa concurrerunt ad salutem hominis pertinentia praeter liberationem a peccato. Primo enim per hoc homo cognoscit quantum Deus hominem diligit et per hoc provocatur ad eum diligendum... Secundo quia per hoc dedit nobis exemplum obedientiae, humilitatis, constantiae, etc. »

20. *Ibid.*, qu. 47, art. 3, ad. 1um.

21. Cf. *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age*, pp. 436-437. Aux nombreux théologiens protestants qui ont adopté cette exégèse, on ajoutera G. THOMASIUS, *Christi Person und Werk*, édit. Winter, Erlangen, 1888, t. II, p. 155.

22. *Sum. theol.*, pars 3a, qu. 1, art. 1er, sed contra. Cf. IOHAN. DAMASC, *De fide orth.*, III, 1, *P. G.*, t. XCIV, col. 984.

que, pour lui, l'exercice de la justice divine est suffisamment acquis par le fait que le Christ a offert une satisfaction, sans autres déterminations sur les modalités qu'elle comporterait (23). Or, quand il s'applique, un peu plus loin, à en définir les conditions, la Passion n'y intervient qu'à titre de circonstance contingente, aussitôt valorisée par la haute dignité du Dieu fait homme et par le grand amour dont il fait preuve en acceptant de souffrir pour nous (24). Analyse qui justifie les précisions techniques des théologiens chez lesquels, dans la synthèse totale de l'œuvre rédemptrice, la souffrance, au lieu de constituer un moyen nécessaire et pour ainsi dire une sorte de fin en soi comme le réclament tous ceux qui reconnaissent à la mystique de l'expiation pénale un rôle prédominant, n'est tenue que pour un élément matériel, donc logiquement accidentel et facultatif (25), dont la personne et les sentiments du Rédempteur firent le sens et le prix.

Ces observations convergentes premettent de s'assurer que les principes de saint Thomas dont il s'inspire ne suggèrent pas autre chose au P. Sertillanges que de résoudre, en définitive, le mystère de notre Rédempteur, même lorsqu'il y fait une part à la justice, dans la compensation offerte à la sainteté de Dieu, au nom de frères coupables, par les hommages de l'Homme-Dieu (26). Et il n'est pas indifférent de noter que le recours à une doctrine de tenue si hautement religieuse ait justement paru de mise à l'auteur (27), plutôt que l'appel aux attraits faciles d'un pathétique tout imaginatif, dans un ouvrage d'apologétique destiné à obtenir aux dogmes chrétiens l'audience des milieux incroyants.

---

23. *Ibid.*, qu. 46, art. 1er, ad 3um : « Dicendum quod hominem liberari per passionem Christi conveniens fuit et misericordiae et iustitiae eius. *Iustitiae quidem quia per passionem suam Christus satisfecit pro peccato humani generis.* »

24. *Ibid.*, qu. 48, art. 2.

25. *Ibid.*, qu. 36, art. 5, ad 3um; cf. L. BILLOT, *De verbe Inc.*, 5e édition, Pratj, 1912, pp. 482, 492 et 506.

26. Cf. F. CUTTAZ, *Le juste*, Lyon, 3e édit., 1941, p. 300 : « Satisfaire, c'est réparer ou achever de réparer l'offrande faite à Dieu, c'est lui rendre de la gloire en compensation de celle qu'on lui a ravie par le péché. » Tel étant le devoir normal du pécheur, le rôle de son substitut pourrait-il être différent ?

Or mériter est, au total, du même ordre, s'il est vrai que « le fondement, laraison du mérite de nos actions est la gloire qu'elles procurent à Dieu » (*ibid.*, p. 312, note 6).

27. Il ne lui reste plus ensuite que d'achever la synthèse du plan sacerdotal en montrant dans la Rédemption la « réparation glorieuse » de la chute (p. 256) et en nous invitant à nous y associer par une généreuse acceptation des peines et charges de la vie à l'exemple du Rédempteur (pp. 254-255).

APPENDICE

DÉRÉLICTION DU CHRIST.

Lorsqu'il ne vise, au contraire, que l'édification des croyants, force est bien de reconnaître que le P. Sertillanges fait preuve parfois d'une moindre sévérité. D'après « nos docteurs » ou, corrige-t-il avec assez d'à-propos, « certains d'entre eux tout au moins », voici comme il lui arrive de présenter l'abandon ressenti par le Sauveur en croix :

Le Christ ... trouve encore une lie à épuiser au fond de son calice; il a éprouvé toutes les tortures de l'homme; reste qu'il voie s'y joindre un trouble divin... Son Père s'éloignera enfin. Il faut qu'il goûte la *sensation de l'enfer :* il la goûtera, et sous deux formes. La damnation dont il nous délivre comporte deux peines : la peine du dam et la peine du sens; la première sera représentée par l'abandon de son Père et l'autre par la croix. Alors on aura le droit de dire que la Passion est achevée, que la Rédemption est complète...

Attendrissons-nous de penser que notre Sauveur a perdu son ciel pour nous rendre le nôtre. Il l'a perdu tout en le conservant, c'est-à-dire qu'il n'en a plus le sentiment, qu'il se tient devant son Père comme devant un Dieu inexorable, ou, pire encore, qu'il ne le retrouve plus et qu'il a donc toute la douleur de l'enfer dans l'Eden où le maintient sa qualité de Fils de Dieu.

Il semble ne plus savoir qui est Dieu, écrit saint Anselme (!). Je ne sais quoi d'affreux s'est interposé entre son humanité et la divinité qui l'anime; il sent une sorte de malédiction, la nôtre, dont il prend charge en se couvrant de nos péchés (28).

Malgré les atténuations dont l'auteur ne manque pas de les entourer, il est difficile que ces assertions brutales soient avouées par aucun théologien, et pas davantage le principe théologique dont elles se donnent comme l'application. A la liste des docteurs chrétiens qui les ont repoussées avec horreur lorsqu'ils en rencontraient d'analogues sous la plume des protestants (29) on ajoutera *Cornelius a Lapide*.

Blasphemia tam absona quam horrenda et saeculis inaudita... Non potuit Christus concipere Deum ita sibi infensum seque irae Dei succumbere...

---

28. *Ce que Jésus voyait du haut de la croix*, Paris 1930, pp. 271-272. Cf. p. 107 (à propos de l'agonie) : « ... Lui seul a pris sur lui toute l'iniquité... Il s'est senti sous le cumulus du péché de tous les siècles comme les géants de la fable sous leur montagne. »

29. Cf. *Le Dogme de la Rédemption*, étude théologique, p. 410 et p. 582, où sont rapportés les témoignages formels de Suarez, de Bellarmin, etc.

Sciebat enim... se Patrem suum amare seque vicissim Patri esse charissimum... Sciebat ergo Deum metaphorice tantum et metonymice sibi irasci, quia nimirum irae suae, quae hominum peccatis irascebatur, effectum, scilicet poenam nostris et crucis sibi infligebat (30).

II. — NUANCES DE L'ÉCOLE : THOMISME DIVERGENT DU P. AUGIER : ANALYSE.

Très différente est la présentation de la sotériologie thomiste chez un autre membre de la même famille religieuse, qui, sans avoir atteint la brillante notoriété du P. Sertillanges, n'en a pas moins tout ce qu'il faut, par une longue carrière vouée à l'enseignement théologique, pour compter parmi les sommités doctrinales de l'Ordre dominicain.

Professeur au scolasticat de Saint-Alban-Leysse (Savoie), le P. Barnabé Augier († 23 octobre 1937), eut l'honneur de voir défiler au pied de sa chaire ses jeunes frères de la province de Lyon qui gardent encore à sa « sainte mémoire », comme s'exprime l'un d'entre eux (31), un culte fait de reconnaissance et d'admiration (32). Modeste, au demeurant, pour ne pas dire timide, autant il aimait se concentrer dans sa tâche professionnelle, autant il avait peu de goût pour en répandre les fruits au dehors. Si bien qu'il lui fallut sur la fin de ses jours toute l'affectueuse insistance de ses élèves pour le décider — et l'aider (33) — à soumettre au public, sous la forme d'articles dispersés, le résultat de ses méditations sur quelques points qui lui étaient particulièrement chers. C'est de là que procède, entre autres, une série continue d'études sur le sacrifice, ensevelies jusqu'à cette heure dans la collection de la *Revue thomiste* où l'on ne songe guère sans doute à les chercher (34), mais qui ne

30. CORN. A. LAPIDE, *In Hebr.*, V, 7, édition Vivès, t. XIX, pp. 394-395.

31. H. BOUESSÉ, *Théologie et sacerdoce*, Chambéry, 1938, dédicace.

32. « Théologien peu connu du grand public, mais profondément apprécié de ceux qui l'ont connu », lit-on dans *Revue des sc. phil. et théol.*, t. XXVII, 1938, p. 140.

33. Au cours d'une étude ultérieure (*Revue thomiste*, 1933, nouvelle série, t. XII, p. 69, note 61), le P. Augier déclare expressément avoir reçu le « concours » du P. Bouessé. Cette mention n'a-t-elle pas la portée d'un indice rétrospectif, qui s'étendrait également au sujet qui nous intéresse? Il ne serait peut-être pas absolument téméraire de le penser.

Mais le P. Bouessé lui-même nous dispense de recourir à l'induction, lorsque, en reprenant à son tour, un peu plus tard, la question du « mystère rédempteur » (dans *la Vie intellectuelle*, 25 mars 1934, t. XXVII, pp. 409-429), il profite de l'occasion pour faire savoir que l'article de son vieux maître sur le même objet, dont il fait un usage aussi constant que copieux, fut le résultat d'une « collaboration trop intime » pour qu'il lui soit permis de le citer, alors même qu'il y fasse des emprunts souvent littéraux.

34. Barnabé AUGIER, *L'offrande*, dans *Revue thomiste*, t. XXXIV (nouvelle série, t. XII), 1929, pp. 3-24; *L'offrande religieuse*, *ibid.*, pp. 117-131 ; *Le sacrifice*, *ibid.*, pp. 193-218; *Le sacrifice du pécheur*, *ibid.*, t. XXXVII (nouv. série, t. XV), 1932, pp. 394-430.

laisse pas de réserver au spécialiste plus de substance que bien des volumes (35). Thème partiel en soi, qui, sous la plume de l'auteur, s'élargit assez pour embrasser la théologie tout entière de la Rédemption.

Naturellement, le P. Augier n'a aucune intention de construire à ses frais une systématisation de caractère créateur : pas un instant il ne veut — et ne croit — faire autre chose que de reproduire la pure doctrine de saint Thomas. De fait, un riche apport de citations ou de références — sauf que, par malheur, un laconisme excessif et des procédés trop personnels d'autodidacte inattentif ou rebelle aux usages reçus empêchent parfois de s'y retrouver — court au bas de ses pages pour en mettre les moindres détails sous les auspices du docteur Angélique (36) avec lequel on sent que l'auteur est familiarisé de vieille date par un commerce assidu.

Il n'en est que plus frappant de voir le thomisme s'infléchir ici de manière, non seulement à s'incorporer ces revendications de la justice en fait de châtiment substitutif dont nous avons vu que le P. Sertillanges ne semble pas se souvenir, mais à mettre ce thème en un relief tel que l'économie rédemptrice y trouve désormais son point central. Changement de perspective trop considérable pour n'avoir que la portée d'un fait individuel.

Depuis longtemps sans doute, la mystique de toutes les écoles s'est largement alimentée à l'expiation pénale, y compris les formes les moins discrètes d'application. C'est ainsi par exemple que le moderne éditeur de Louis Chardon (1595-1651), pour prévenir ou pallier le grief d'exagération que risquent de provoquer « les dimensions de la croix de Jésus » chez son héros (37) a pris la peine de réunir un vaste dossier parmi les meilleurs écrivains spirituels du XVIIe siècle — oratoriens, séculiers, jésuites, mais aussi, bien entendu, dominicains, tels que Thomas Leonardi, Jean de Réchac, Massoulié, — qui attestent à l'envi « la théorie de la perpétuité de

---

35. Au terme de ces articles (p. 430, note 163), il est bien fait allusion à un « ouvrage » qui devait les réunir dès l'année suivante; mais ce projet ne fut pas réalisé : on souhaiterait qu'il fût repris par les fidèles de l'auteur.

36. Encore le P. Augier se plaint-il dans cette même note finale de n'avoir pu donner au complet les textes qui constituent le « substrat technique » de sa doctrine, comme il le faisait au début. Ce complément documentaire est renvoyé au volume futur. En attendant, les références permettent d'y suppléer tant bien que mal.

37. Cf. M.-M. LABOURDETTE et M.-J. NICOLAS, *La thèse de Louis Chardon*, dans *Revue thomiste*, t. XLIV, 1938, pp. 536-563, qui reconnaissent en terminant ce qu'ils appellent, sans autres précisions, les « excès chardonniens » et blâment certaines « outrances » indéterminées qu'ils estiment dues au « travers de l'amplification oratoire » (p. 563). L'un et l'autre de ces jugements se placent à la fin du paragraphe qui traite de la Rédemption.

la souffrance » du Christ, souffrance d'ailleurs étendue jusqu'aux plus extrêmes limites et supportée sans le moindre soulagement (38).

Théorie à la fois nouvelle et appartenant à un courant commun de tendances et d'enseignements... Ce courant n'est pas particulier à l'école dominicaine. Toutes les écoles de ce temps y sont entrées, la plupart au moins. (Au demeurant), sa fortune devait être durable; car il s'est prolongé tout le XVIIe siècle et au delà (39).

S'agirait-il d'une doctrine traditionnelle? En dépit d'approximations complaisantes et malgré le nombre imposant de précurseurs allégués par ses tenants, il est permis d'en douter, quand l'un de ses représentants, le belge Thomas Leonardi, se voit contraint d'avouer à ce propos :

Je ne sais s'il est un mystère de la Passion du Christ plus appuyé sur les Ecritures... et *il est stupéfiant que, jusqu'à ce jour, il s'en soit trouvé si peu pour y faire attention* (40).

Ancien ou non, ce courant doctrinal ne laisse pas d'avoir des rapports étroits avec l'économie rédemptrice, parce qu'il se présente comme le moyen — au dire de plusieurs, le seul moyen — de réaliser *in concreto* la satisfaction pour le péché. Une déclaration occasionnelle de saint Thomas, savoir, dans la 3*a* pars, « le fameux *ad sextum* de l'article 6 (41) à la question 46 de la Somme a souvent paru ouvrir la voie à cette dramatique psychologie. A ceux qui demandent pourquoi tant de souffrances chez le Rédempteur, puisque la moindre pouvait suffire à nous sauver en raison de sa personne divine, le docteur Angélique répondait :

Christus voluit genus humanum a peccatis liberare non sola potestate, sed etiam iustitia. Et ideo non solum attendit quantam virtutem dolor eius haberet ex divinitate unita, sed etiam quantum dolor eius sufficeret secundum humanam naturam ad tantam satisfactionem.

Avant Thomas Leonardi (42), Louis Chardon s'était déjà réclamé de ce principe auquel il rattache le commentaire suivant :

---

38. *La croix de Jésus*, par le P. Louis CHARDON, O. P., nouvelle édition par F. Florand, O. P., Paris (1937), introd., p. LXXXV-XCVI.
39. *Ibid.*, p. XCII.
40. Thomas LEONARDI, *Christus crucifixus*, Bruxelles, 1648, cité *ibid.*, p. XCI. « C'est en ces derniers temps qu'elle (cette doctrine) a été prise en spéciale considération », déclarait pareillement dans son approbation de l'ouvrage, l'archevêque de Malines, Jacques Boonen (cité *ibid.*, p. XCII).
41. *Ibid.*, p. XCX. Cf. *Le dogme de la Rédemption*, étude théologique, pp. 281-282.
42. Cité *ibid.*

Il a voulu former une douleur, vu la nature humaine, suffisante pour une satisfaction de si grande importance. La théologie demeure d'accord qu'en la fécondité de la sagesse de Dieu, il y avait une infinité d'autres moyens que celui qu'il a employé pour contenter sa justice. Pour cette fin, il pouvait faire un choix de tel homme qui lui eût plu, afin d'humilier sa personne en la nature humaine tout autant qu'elle en est capable... Cet homme eût dû passer par toutes les conditions des âges, des temps, des lieux... pour y souffrir les plus rudes tourments auxquels la vie humaine peut être soumise. Il eût eu besoin d'un tempérament sain... pour être plus sensible à la peine. La bonne complexion y eût été désirée, afin que son âme fût susceptible de la douleur intérieure avec plus d'excès. La généralité des maux s'y fussent venus fondre, soit (= tant) du côté des hommes de toutes conditions que des démons, par toutes sortes de tourments qu'ils eussent appliqués à tous les sens, tant au dehors qu'au dedans, en toutes les parties du corps... en toutes sortes d'objets et en toutes sortes de sujets propres à lui donner de l'affliction.

L'hypothèse commande aussitôt la réalité.

C'est donc en cette manière que Jésus s'est offert à son Père; car il a satisfait avec une rigueur tirée, non seulement de la grandeur infinie de sa personne incréée..., mais encore il lui a plu d'exercer cette rigueur du côté de la nature humaine, afin qu'elle endurât, par toutes les façons imaginables, tout autant qu'elle en était capable, dedans la condition de la vie présente (43).

... Il se réduit en cette posture honteuse (d'avoir une chair de pécheur) pour être capable des malédictions du Père vivant, qui a tiré de son innocence les rigueurs que nos crimes avaient méritées.

Il a tiré de sa sainteté les satisfactions que nos indignités ne pouvaient pas rendre, et il a voulu faire (peser), en la personne qui lui est consubstantielle et en tout égale, tout le poids de la colère du Tout-Puissant, justement irrité par l'énormité des offenses de ses créatures (44).

Pour achever le drame d'une aussi cruelle expiation, Marie ne manque pas d'ailleurs d'y avoir sa part en raison de son rôle maternel.

Qui donc pourra comprendre les extrémités de ses angoisses, par les devoirs de sa maternité, de donner à ce Fils l'habit emprunté propre pour attirer sur lui les malédictions de son Père céleste, de lui être cause, en la nature qu'elle lui communique, de toutes les peines que nos crimes avaient trop justement méritées et de le soumettre sous les lois de la Providence du

43. L. CHARDON, *La croix de Jésus*, pp. 100-101.

44. *Ibid.*, pp. 188-189. Il va de soi que la scène de l'agonie (p. 114) et l'abandon de Jésus en croix (pp. 155-157) font, dans cette perspective, l'objet de commentaires particulièrement appuyés.

côté qu'elle se fait sentir par les plus rigoureuses décharges de la justice divine (45).

N'est-il pas remarquable, au demeurant, que l'auteur dont la fidélité à l'égard du thomisme est manifeste (46) et qui se réfère lui-même en maintes circonstances aux propres dires de saint Thomas, s'abstienne avec soin de mettre sous son patronage ces suprêmes déductions? Preuve sans doute qu'elles sont étrangères aux principes les plus formels du docteur Angélique et que les prétextes lointains au nom desquels on tente de les autoriser peuvent s'entendre autrement.

A fortiori n'est-il pas question de compromettre dans ce mouvement les représentants authentiques de la théologie dominicaine. Non moins que la lettre de la Somme, l'esprit hautement dogmatique et rationnel suivant lequel y sont conçus tous les rapports entre Dieu et l'homme eût suffi à les mettre en garde contre les entraînements de certaine sensibilité qui, pour pieuse qu'en puisse être l'inspiration, seraient sans doute difficilement justifiables au regard tant de la raison que de la foi.

Tout au plus peut-on constater que certains d'entre eux commirent inconsciemment l'imprudence d'ouvrir la porte à ce genre d'excès en intégrant avec une visible complaisance — et sans toujours les nuances voulues — dans le concept de satisfaction la notion de peine à subir. Il pourrait bien exister à cet égard, chez plusieurs thomistes des XVIIe et XVIIIe siècles, une tendance marquée, pour une pas dire une tradition, dont Contenson et Billuart seraient des témoins particulièrement représentatifs (47).

A cette lignée, si tant est qu'il ne faille pas regarder comme une illusion ou comme un simple accident les phénomènes qui semblent l'établir, se rattacherait le P. Augier.

Non pas que l'auteur entende présenter une thèse *ex professo* avec tout le cortège d'explications et d'arguments qu'elle comporterait, moins encore dresser, pièces en mains, à l'encontre des conceptions différentes, ce qui lui paraît être la véritable interprétation

45. *Ibid.*, p. 189. Cf. p. 200, où la Vierge « participe des détresses rigoureuses déchargées sur la seconde Personne incréée » et devient « comme vicaire de Jésus aux souffrances qu'il eût endurées en une personne humaine » (p. 210).

46. Voir F. FLORAND, introd., p. CXXXVII, CXLV-CXLVI et CLIII.

47. Cf. A. TRIONFO, *Sum. de pot. eccl.*, qu. 13, art. 2, édit. Fivizzano, Rome, 1584, p. 92 : « Ad removendam Dei offensionenm *necessaria* fuit mors et crucifixio, ut, sicut homo *morte* se damnaverat, ita *morte* redimeretur per iustitiam talionis. » On voit que l'auteur est très attaché à la doctrine de saint Thomas : nul doute qu'il n'ait subi son influence jusqu'en cet *obiter dictum* de sa synthèse ecclésiologique.

de saint Thomas : ni le cadre de son exposé ne se prêterait aux sujétions du genre didactique, ni sans doute la tournure de son esprit ne conviendrait à la controverse, même la plus bénigne ou la mieux justifiée. Sa méthode est plutôt celle de la synthèse doctrinale : il propose, il affirme, il enchaîne à plaisir — sans autre point d'appui qu'une gerbe de références certainement précieuses à titre d'indication, mais en général trop disparates pour constituer sur le plan positif un dossier capable de convaincre quiconque ne paraît pas déjà convaincu — l'idée que ses intuitions lui permettent de lire chez le docteur Angélique. La vigueur de l'affirmation, la solidité de l'armature logique suppléent chez lui les humbles exigences de l'analyse ou de la démonstration. Dogmatisme serein dont la force ne laisse pas d'impressionner et qui interdit, en tout cas, la moindre possibilité de doute sur la pensée de l'auteur.

Parce que, dans toutes les langues, il signifie l'acte par excellence du culte religieux, le sacrifice, dans un esprit aussi prompt que celui du P. Augier à tout envisager sous l'angle des grands principes, devient synonyme de la vie religieuse elle-même, avec tous les devoirs qu'elle impose et toutes les conditions qu'elle implique pour prendre — ou reprendre — son développement normal. Et comme nos relations avec Dieu se heurtent à l'obstacle du péché, c'est encore le sacrifice qui en arrive à totaliser, non seulement l'obligation qui nous incombe de les rétablir, mais la somme des moyens qui nous sont donnés à cette fin. Voilà comment, sans trop d'artifice, la dogmatique de la Rédemption finit par se glisser *per summa capita* dans ce cadre éminemment compréhensif.

En soi, le sacrifice n'est qu'une espèce dans le genre de l'offrande et c'est pourquoi sa valeur tient, soit au prix de la chose offerte, soit surtout aux sentiments personnels intimes de la personne qui l'offre à Dieu. Contrairement à certaine théorie assez commune, autant le P. Augier tient l'immolation de la victime pour convenable, autant il s'interdit de la donner comme nécessaire à cet effet.

Le sacrifice intérieur qu'il s'agit ici de signifier est l'acte volontaire et intellectuel par lequel l'homme, en s'offrant à Dieu avec tout ce qu'il a, reconnaît le souverain et singulier domaine du son Créateur. Aussi, le sacrifice visible sera-t-il un geste extérieur réservé par sa singularité au culte divin et capable d'exprimer ou de figurer le double aspect de l'offrande révérentielle : l'attribution à Dieu de tous les bien reçus de lui; le refus à soi-même de quoi que ce soit sinon en dépendance du Créateur. La nature même du geste immolateur le réserve, dans l'ordre de la signification, au culte divin : on n'honore pas les hommes en détruisant cela même qu'on prétend leur offrir. Brûler un vivant ou quelque objet précieux, répandre le

sang pour honorer l'auteur de la vie sont autant de gestes insolites bien faits pour exprimer la singularité de l'offrande sacrificielle. Et s'il s'agit de signifier le double sentiment de l'âme, non plus dans sa singularité, mais en lui-même, ne faut-il pas reconnaître l'éloquence symbolique d'une combustion ? (48).

Pourtant, si l'on ne peut nier la haute convenance d'un tel signe, on doit nier sa nécessité. Jamais le juste ne s'est approprié le bien de Dieu; jamais il n'a prétendu usurper le rôle de fin dernière. Usant de tous biens, non comme premier propriétaire, mais comme possesseur dépendant, comme usager fidèle, il n'a aucune expropriation à opérer dans son cœur. Ce qu'il y a d'abnégation, de renoncement dans son offrande, ne doit pas être pris au sens de contrariété, mais de négation... Son sacrifice prétend précisément affirmer sa soumission et son universelle dépendance. La louange vocale suffit pour l'exprimer.

Aucune destruction n'est donc absolument requise dans le sacrifice extérieur. Pour honorer son Dieu, l'homme se contentera de le glorifier par ses paroles et par ses chants. Par le sens des mots prononcés, il leur donnera la singularité qu'ils n'ont pas par nature : par les nuances de son langage et de ses mélodies, il exprimera toutes les nuances de son offrir. Tel était sur la terre le sacrifice de justice... Tel sera le sacrifice céleste après la parfaite consommation (49).

Il en est autrement dès là que survient le désordre du péché. Puisque le pécheur s'est détourné de Dieu pour s'attacher à la créature, il devra commencer par s'arracher à celle-ci pour se retourner ensuite vers son créateur : ce qui déjà comporte un acte essentiellement pénible de sa part.

Ces deux termes, l'homme et Dieu, pris comme fins dernières, sont l'antipode l'un de l'autre. Pour se donner à Dieu, le pécheur doit se quitter soi-même, revenir du lointain où il a fui son Dieu. Le juste, ne s'étant rien approprié au détriment du légitime propriétaire, n'avait pas à s'exproprier de biens usurpés. Une expropriation douloureuse s'impose au pécheur. Il doit renoncer à la fin dernière qu'il s'est choisie pour renouer avec Dieu, unique vraie fin dernière de toute créature, le lien d'amitié rompu par le péché. Ce parcours de surcroît, cette aversion ou répudiation de soi-même par le mépris et la haine, cette conversion sincère et complète du cœur par l'amour, mesure l'excédent de la restitution par quoi le pécheur doit inaugurer son sacrifice (50).

A cette première dette, qui est celle de la « coulpe », une seconde, au demeurant, doit encore s'ajouter : « celle de la peine », qui répond à un autre aspect de la justice, mais non moins essentiel, ni moins impérieux.

---

48. *Revue thomiste*, nouvelle série, t. XII, 1929, pp. 208-209.
49. *Ibid*, pp. 209-211.
50. *Ibid.*, p. 478.

Le pécheur, il est vrai, ne soustrait rien à Dieu de son infinie perfection, mais il le prive, en son cœur, de l'honneur qu'il lui doit... Cette soustraction doit être compensée, cette iniquité réparée. Seul le peut faire un dommage infligé au pécheur, qui répugne à sa volonté comme lui fut agréable l'usurpation coupable. Il est juste que la volonté humaine, qui a contrarié injustement la volonté divine, soit contrariée à son tour. Il est dans l'ordre des choses que l'adversaire injuste soit déprimé par son juste adversaire et subisse de ce fait l'équivalent du dommage qu'il voulait infliger. Il est dans l'ordre que le bien prévale sur le mal, la justice... sur l'injustice. Cette contrariété infligée par la justice divine à la volonté pécheresse, ... cette *passion* subie par le pécheur pour *l'action* qui offensa Dieu, rétablit l'équilibre rompu : compensation qui est œuvre propre de la justice commutative. Cette contrariété, cette *passion* constitue une *peine*, la *peine du péché* (51).

Mais il ne suffit pas d'une « passion » quelconque pour que soit acquittée la peine due par le pécheur : à cet élément matériel il faut joindre, d'une manière non moins indispensable, un élément formel.

Pour amortir la dette pénale, la volonté humaine ne doit pas seulement supporter effectivement la peine méritée, pâtir d'une action déprimante : elle doit encore par un acte délibéré agréer la justice de cette peine. La peine, en effet, n'est pas un mal pur et simple : c'est un mal juste... L'homme pécheur, dont le premier devoir est de convertir son cœur à Dieu par l'ajustement de sa propre volonté à la volonté divine, doit donc vouloir la peine comme Dieu la veut... Faute d'agréer la justice de la peine, la volonté injuste ne peut se l'approprier et de la sorte s'affranchir de son injustice, car on ne s'approprie pas le bien dont on ne veut pas (52).

A cette condition, et à cette condition seulement, de « purement vindicative », la peine peut devenir « satisfactoire ». Sinon, le pécheur, même « sous le support effectif de la peine » garderait « à son passif la dette de la coulpe et, partant, celle de la peine ». « En effet, la dette de la coulpe est la cause de la peine, le titre qui la fonde (53). » Rien ne serait plus absurde, en conséquence, que de se croire affranchi de celle-là tant qu'on n'est pas libéré de celle-ci.

Or, devant cette double dette dont son péché fait peser sur lui le poids, le pécheur se trouve dans un état d'égale et stricte insolvabilité. En effet, le péché est un « désastre de soi irréparable ». Celui qui s'en est rendu coupable devrait pouvoir se retourner vers Dieu par ses propres forces; mais l'Eglise et l'expérience nous apprennent assez qu'il lui faut pour cela une grâce de Dieu.

51. *Ibid.*, pp. 479-480. Les soulignements sont de l'auteur.
52. *Ibid.*, pp. 480-482.
53. *Ibid.*, pp. 482-483.

Se détacher de la créature pour se rattacher au Créateur, recouvrer la vie après l'avoir perdue est une tâche à laquelle le déchu, esclave de la créature, de la malice et de la mort, par soi-même ne suffira jamais... A ne tenir compte que de ses seules ressources, le pécheur est un désespéré. Là où il gît, il restera à jamais. Terrassé par sa propre faiblesse, il ne se relèvera pas par sa propre force... Impuissant par lui-même à revenir à son Créateur, il est impuissant par lui-même (par là-même ?) à lui restituer la meilleure, la plus obligée de ses hosties, celle de son cœur (54).

Première impuissance qui s'accompagne d'une seconde, où il faut voir « une conséquence inéluctable de la précédente ». La logique ne permet pas d'y échapper. « Effet de la coulpe, la peine lui est nécessairement conditionnée dans sa durée comme l'effet l'est à sa cause. » C'est ainsi que

des deux dettes contractées par un péché... le pécheur n'en peut acquitter aucune. Dès lors, il ne peut offrir à Dieu le sacrifice qu'il lui doit au double titre de créature et de créature pécheresse... Livré à ses seules ressources, c'en est fait pour lui du sacrifice (55).

Autant dire, suivant les catégories de l'auteur, que la voie du salut lui est irrémédiablement fermée. Mais la bonté de Dieu y a pourvu. Voilà pourquoi cette étude implacablement pessimiste consacrée « au sacrifice du pécheur » peut se clore, malgré tout, sur des perspectives consolantes, où l'on entrevoit, au moins par voie d'hypothèse, l'éventualité d'une compensation.

Suppose-t-on une terre d'où la justice a pour jamais disparu ? De cette terre le sacrifice a, lui aussi, disparu : le pécheur qui demeure dans son péché est radicalement incapable de l'offrir. Suppose-t-on, au contraire, une terre d'où surgit, au sein de la masse pécheresse, un Juste constitué par Dieu pontife suprême de l'humanité, chargé de sacrifier au nom des pécheurs et pour leur compte ? Il sera possible d'y rencontrer, non seulement le Sacrifice du Pontife Suprême, mais une foule d'autres, tributaires du sien (56).

Naturellement le P. Augier ne doute pas que « le sacrifice rédempteur ne doive, puisqu'il en tient lieu, présenter les caractères

54. *Ibid.*, pp. 484-486.
55. *Ibid.*, p. 486.
56. *Ibid.*, p. 487. En terme d'école, « *un sacrifice premier*, qui se recommandera par son propre mérite » et « des *sacrifices seconds*, dépendants du sacrifice premier, accrédités par lui, ne possédant de vérité sacrificielle que celle qu'ils emprunteront à sa plénitude. » Ainsi « l'humanité, spirituellement décapitée en Adam », retrouvera dans le Christ « une Tête nouvelle, vivante et vivifiante, capable de lui infuser, avec une nouvelle vie, la faculté de faire en sous-ordre ce qu'elle ne pouvait plus faire d'aucune manière » (p. 488).

qui distinguent « le sacrifice du pécheur », et obéir à ses lois. Comment celui-ci pourrait-il n'être point le type de celui-là? A moins que ce dernier n'ait été le modèle d'après lequel a été subjectivement conduite l'analyse du précédent. Toujours est-il que le rapport de l'un à l'autre est aussi normal que profond.

Aussi bien l'auteur ne songe-t-il pas un instant à rompre la chaîne dont il vient de river les anneaux : il en profiterait plutôt pour leur donner, s'il en était besoin, un surcroît, sinon de force, au moins de rigidité. Moulant son exposé de sacrifice rédempteur dans le cadre liturgique usuel, il montre comment le Christ y est à la fois prêtre et hostie.

En tant que prêtre, l'Homme-Dieu est par la « divine investiture » dont il fut l'objet, « ce Pontife universel, chargé de représenter le genre humain tout entier, d'endosser et de gérer sa cause auprès de Dieu, de créditer à son actif tout ce qu'il allait faire en sa faveur ». A cette fin, l'intérêt même de sa mission lui faisait un devoir « d'être sans péché » : mais il n'en était par là que plus capable d' « endosser la cause » des pécheurs dont il était le représentant.

Répudier le péché n'est point point répudier la peine. De ces deux maux, le second seul importe à la mission du Juste. Le Juste devait le prendre et il le prit (57) ... Jésus Prêtre a endossé, a pris volontairement à sa charge, non seulement la cause globale de l'humanité, mais la cause individuelle de chacun de ses membres. Il nous a portés tous individuellement dans son esprit et dans son cœur... Jésus a connu à fond notre personne individuelle avec tout ce qui la concerne. Il l'a aimée au point de poser entièrement pour elle en tout ce qui l'intéresse..., de satisfaire, de mériter, non pas avec elle mais pour elle et en son nom, non pas à ses côtés, mais à sa tête comme chef, son Seigneur et Sauveur (58).

Dans cette économie de solidarité, puisque nous sommes des pécheurs, l'acquittement de nos dettes pénales devait donc entrer pour sa part. C'est une des raisons pour lesquelles le Fils de Dieu voulut l'unir, pour l'offrir en victime, à une humanité susceptible de connaître la souffrance et la mort.

L'hostie qu'il doit offrir n'est autre que lui-même. Prêtre, il offrira; Hostie, il sera offert; Prêtre et Hostie, il s'offrira.

... Exempte en elle-même, grâce à son innocence, du motif qui mérite

57. *Revue thomiste*, nouv. série, t. XV, 1932, pp. 400-401 (en notant qu'une erreur de mise en pages y intervertit la numération des dernières livraisons).

58. *Ibid.*, pp. 402-403.

la mort..., elle (l'Hostie rédemptrice) a, sous l'empire d'une incompréhensible charité, pris ce motif chez nous, pécheurs impuissants auxquels Dieu l'a proposée. Elle l'a pris, non en complice du mal auquel adhère la volonté, mais en frère aîné compatissant, ... en seigneur que ne grève aucune dette et qui, par pure charité, verse rançon pour l'esclave insolvable.

Voilà, telle que l'ont ouvrée la divine Sagesse, la divine Miséricorde et la divine Puissance l'Hostie donnée aux hommes pécheurs... Humaine, elle est par sa raison capable de prendre conscience de son rôle de victime, d'y consentir par sa volonté. Innocente, exempte de toute dette personnelle, elle est à même d'acquitter la nôtre. Divine par son union avec la personne du Verbe, ... elle a une valeur infinie supérieure à tout ce qu'elle a mission de racheter... Passible et mortelle, elle peut offrir ses souffrances et sa mort (59).

Ainsi préparé, le sacrifice rédempteur se déroule en « deux phases » (60). Tout d'abord la phase initiale qui coïncide avec le premier instant de l'Incarnation où le Christ s'offre d'avance « dans son cœur » (cf. *Hebr.*, V, 6) à Dieu son Père en vue de la mission qui l'attend. Puis phase dernière, où il verse son sang pour nous sur la croix (61).

De ces actes complémentaires, le premier — auquel du reste, l'auteur le souligne avec insistance, l'autre n'ajoute aucun surcroît de valeur (62) — n'eût été qu'un « sacrifice de louange ». Mais le plan divin comportant, de plus, un « sacrifice de satisfaction » (63), voire même « satisfaction adéquate » (64), entraînait l'immolation de la victime par la mort, pour que fût soldée la dette des pécheurs. Or le Christ voulait en assurer le « versement intégral ». Et son intention n'était pas de jouer ce rôle à demi.

Pour cet acquittement, il choisit, non la manière expéditive et sommaire qui délivre promptement d'une corvée onéreuse, non la forme mitigée qui ne prend de la douleur que l'indispensable, mais la forme la plus dure, la plus douloureuse, la plus ignominieuse, la manière lente et graduée qui lui permit d'en savourer explicitement tous les genres d'amertume. Il le fit pour embrasser dans sa propre satisfaction tous les genres de satisfactions, et, par là, payer la dette, non seulement du péché originel, mais de tous les péchés actuels. Il le fit pour offrir à Dieu un sacrifice satisfactoire et propitiatoire en tous points parfait (65).

---

59. *Ibid.*, pp. 404-405.
60. *Ibid.*, p. 418.
61. *Ibid.*, pp. 404-415. Chemin faisant l'auteur de noter (p. 410) à l'encontre sans doute du P. de la Taille : « Ce serait une méprise que de faire commencer au Cénacle l'offrir de la Passion... et de poser en principe » qu'une oblation, pour être sacrificielle, doit être rituelle » (p. 413). A quoi il réplique aussitôt : « Quel autre rituel le Prêtre sacré par Dieu, introduit dans le monde par ce sacre lui-même... eut-il à suivre dans son œuvre sacerdotale, sinon le Rituel divin... sinon la volonté du Père? »
62. *Ibid.*, pp. 408-409 et 418.
63. *Ibid.*, p. 402.
64. *Ibid.*, p. 403; cf. p. 399.
65. *Ibid.*, pp. 414-415.

Non seulement il en fut ainsi de fait, mais il ne pouvait en être différemment : en même temps que la réalité de la satisfaction sanglante, il faut en admettre la nécessité. Car « l'exigence divine » que le P. Augier proclamait à l'égard du pécheur (66) ne vaut pas moins pour la Rédemption qui vient se substituer à sa carence.

Dès les premières lignes de son exposé, en rappelant le mal de la peine auquel étaient assujettis les pécheurs, l'auteur affirmait que « le Juste *devait* le prendre « et qu'il le prit » (67). Par la suite, quand l'occasion se présente à lui de mentionner — même incidemment — les souffrances et la mort offertes par le Christ pour nous, il ne manque pas de noter, comme par manière de refrain : « ainsi que le *réclame* l'expiation adéquate de nos péchés » (68). S'il faut distinguer « deux phases » dans l'économie du sacrifice rédempteur, c'est que, « pour parfaite qu'eût été l'offrande intérieure... du Christ, Dieu, dans sa justice et plus encore dans sa miséricorde, *exigeait* de l'humanité dans la personne de son meilleur ami Jésus-Christ, l'acte extérieur d'une satisfaction plénière et surabondante pour le péché (69). Ce qui ne pouvait se faire qu' « en ajustant l'hostie aux *exigences* de la justice divine à l'endroit des hommes pécheurs » (70).

Et il s'agit si peu là de formules échappées à l'improvisation que ne tarde pas à survenir, en cours de route, la thèse formelle qui en dégage le principe inspirateur.

> Si Jésus n'avait dû faire hommage de sa vie que pour son propre compte ou pour le compte d'innocents, il lui eût suffi de signifier, par la louange de ses lèvres, le sacrifice de justice qu'il offrait à Dieu en l'intime de son cœur... Venant en ce monde... pour des pécheurs dont la dette à l'égard de la justice divine offensée n'est rien (de) moins que la mort, ce mal terrible qui résume virtuellement et consomme effectivement les autres peines corporelles, Jésus dut offrir sa vie jusqu'à la perdre. La rançon du péché, c'est la mort. Jésus n'eût versé à la justice divine qu'une partie de la dette humaine, s'il se fût borné à subir dans son corps quelque pénalité moindre que celle-là (71).

« Sans doute, d'observer l'auteur, la passion physique et matérielle de la victime, inclût-elle la mort, ne constitue point à elle

66. *Revue thomiste*, t. XII, 1929, p. 177.
67. *Ibid.*, t. XV, 1932, p. 401.
68. *Ibid.*, p. 405. Cf. p. 417 « la somme de pénalité que *réclame* la satisfaction due au péché ».
69. *Ibid.*, pp. 413-414.
70. *Ibid.*, p. 408. Cf. p. 417 : « œuvre de justice *requise* par la réconciliation des hommes pécheurs avec leur Dieu », et p. 419 « ... précepte du Père qui, pour se réconcilier l'Humanité *exige* de son Fils... une telle satisfaction », puis encore quelques lignes plus bas : « *exigences* de la justice divine ».
71. *Ibid.*, p. 414.

seule un sacrifice. Immolation passive et immolation active sont, de leur nature, étrangères à l'ordre religieux... Pour constituer un sacrifice, le sacrifice pour le péché, la passion physique, la mort doit être offerte en l'honneur de Dieu comme la peine seule capable d'ajuster adéquatement l'hostie aux exigences de la justice divine (72). » Ce que Jésus a pu faire et a fait par un acte de libre générosité. « S'il consentit à subir la mort pour expier les péchés des hommes, il le fit par charité, non par nécessité. »

Libre de tout péché, libre de mourir ou de ne pas mourir, (notre Pontife) s'offrit aux souffrances et à la mort, non d'un volontaire mixte, relatif et partiel, mais d'un volontaire plein et abolu. C'est par un acte de sa volonté libre qu'il prit sur lui toutes ces pénalités (73).

Il n'en est pas moins vrai que l'acquittement par le Christ de « cette somme de pénalité agréée » constituait un élément indispensable du plan divin. Voilà pourquoi

l'agrément amoureux et religieux de la peine due au péché, l'offrande sacrificielle du Rédempteur à son entrée dans le monde demeurait objectivement imparfaite en ce qu'elle ne contenait que dans sa cause la perfection matérielle de son objet : l'ajustement effectif de son corps au mérite du péché par la passion et la mort (74).

C'est seulement lorsque

sous l'empire de cette offrande religieuse qu'inspire la charité, obéissant au précepte du Père... Jésus-Christ, après toutes les douleurs de sa passion, librement meurt en croix, (que) cette mort constitue le sacrifice rédempteur (75). Le sacrifice pour le péché consiste essentiellement dans l'oblation satisfactoire... Si Jésus mérita le salut de l'humanité par toutes les actions charitables qu'il exerça sur la terre..., c'est seulement par ses opérations satisfactoires qu'il amortit la double dette du péché et de la peine et anéantit ... l'obstacle qui rendait l'homme impuissant à bénéficier de ses mérites antécédents (76).

Ainsi, parmi ses autres attributs,

serait manifestée aux yeux des hommes la sévérité de Dieu, qui n'a pas voulu pardonner sans que le péché fût expié (77).

---

72. *Ibid.*, p. 415.
73. *Ibid.*, p. 416.
74. *Ibid.*, p. 417. Cf. p. 418 : « S'il exigeait avant tout comme son principe et la source de son efficacité une volonté charitable (le sacrifice du Christ) *exigeait* immédiatement comme matière du vouloir satisfactoire le support effectif de la peine due au péché de l'homme : la mort. »
75. *Ibid.*, p. 419.
76. *Ibid.*, pp. 423-424.
77. *Ibid.*, p. 419.

S'il pouvait y avoir la moindre possibilité d'hésitation sur la portée de thèses aussi abruptes, après le témoignage du maître, il n'y aurait qu'à prêter l'oreille à l'écho fidèle du disciple. Car le P. Bouessé n'est pas moins catégorique pour exiger sans réserves une satisfaction de caractère pénal.

Dieu a *voulu* (78) que le Fils de l'homme méritât jusque dans la mort la mort de l'humanité au péché et la mort à la mort corporelle qui est le salaire du péché, et le Christ a *voulu*, dans son grand cœur de chair, pousser jusque-là son amour... C'est que *là seulement*, dans cette expérience douloureuse, réside la réparation parfaite à la désobéissance douloureuse pour la grandeur et la bonté de Dieu en quoi consiste le péché, en même temps que la suprême preuve d'amour à l'égard des hommes (79).

... Il *fallait* que l'excès d'amour du Christ pour Dieu et pour les hommes allât jusqu'à ce témoignage extrême... Il *fallait* cette compensation à l'honneur divin outragé par le péché... Toute autre pénalité, toute autre souffrance était objectivement inférieure au prix du salut, puisqu'elle était inférieure à notre dette (80).

Ce qui n'empêche pas l'auteur de reconnaître, à l'occasion, *le rôle prépondérant de la charité* dans le sacrifice de la croix. Assertions disparates qu'il semble difficile d'accorder.

Non pas que le P. Augier se dissimule entièrement les périls auxquels risque de se heurter cette manière d'entendre la Rédemption. Mais une distinction opportune lui permet de les conjurer. D'une part, expliquait-il au début de son étude, il faut dissiper avec soin

les conceptions mesquines et anthropomorphiques qui représentent la tragédie du Calvaire comme une vengeance égoïste et basse d'un Dieu qui

---

78. Verbe logiquement assez peu conciliable avec l'affirmation d'absolue exigence qui suit.

79. H. BOUASSÉ, *Théologie et sacerdoce*, pp. 183-184. Cf. p. 185 où l'auteur écrit avec une tout autre nuance théologique : « C'est le Père qui *laisse* monter au cœur des méchants cette lâcheté dans la trahison, cet acharnement dans la persécution. C'est le Père qui laisse le péché atteindre son paroxysme dans l'histoire de l'humanité. »

80. *Revue thomiste*, t. XLIV, 1938, pp. 281-282. Cf. p. 137 : « la satisfaction pour les péchés du monde *requiert* objectivement que le Christ passe par la terrible expérience de la mort, car la mort est la peine qui revient au péché ». On peut voir un développement du même style dans *La vie intellectuelle*, t. XXVII, 1934, p. 412 : « *Il fallait* cette mort pour que meure la mort... Il fallait... », etc.

D'autre part, au cours du même ouvrage, *Théologie et sacerdoce*, p. 281, l'auteur désavoue la conception d'une justice divine « dont les exigences nécessaires et inéluctables doivent être accomplies avant que la miséricorde puisse se donner libre cours ». « Une telle position, continue-t-il, controuvée par une saine philosophie de Dieu, n'a aucun appui dans la révélation ». Pourquoi le P. Bouassé ne s'en est-il pas souvenu plus tôt? Cf. p. 415 où l'auteur admettant avec saint Anselme qu'il s'agissait de rendre à Dieu « l'honneur qui lui est dû », le P. Bouassé le contredit aussitôt en ajoutant que l'homme était incapable de le faire adéquatement « par quelque *peine* que ce soit ».

trouverait sa complaisance dans le sang répandu par un innocent au sein d'une multitude coupable, à la manière de ces âmes vindicatives qui ne trouvent apaisement que dans l'effusion qui rougit leurs mains (81).

Cependant, il ne se montre pas moins catégorique pour éliminer

ces vues d'un sentimentalisme oublieux de la suprématie divine, où la Rédemption, œuvre d'Amour de Dieu et de son Christ pour l'humanité pécheresse, n'est plus, en l'Homme-Dieu, l'assujettissement (*sic*) de l'homme à Dieu, la juste réparation en l'Homme-Dieu des injustes outrages de l'humanité à la Divinité... (En effet), les Saintes Lettres parlent trop souvent de la vengeance, de la colère, de la fureur, sinon même de l'exaspération divine à l'égard du pécheur, pour que nous puissions, sans grand détriment pour la Doctrine Sacrée, nous interdire l'usage de ces métaphores. Rien de plus naturel à l'homme que ce langage métaphorique. Qu'on le veuille ou non, ces métaphores bibliques sont non seulement utiles, elles sont nécessaires (82).

Encore est-il que des limites s'imposent dans cette voie, que l'auteur se défend de franchir.

Ainsi dirons-nous ici que le sacrifice de Jésus sur la croix apaise la colère divine sur le genre humain... Mais ce que nous ne dirons pas, c'est que le Père a eu de la colère à l'endroit de son Bien-Aimé... De même, nous ne parlerons pas de vengeance de Dieu sur son Fils, car la vengeance dit une peine infligée au délinquant, non à un innocent prenant sur soi la peine due par autrui (83).

On ne contestera donc pas au P. Augier l'intention de tenir une *via media* (84). Mais la question n'est-elle pas de savoir s'il est bien armé contre les conséquences, après avoir déchaîné les principes qui semblent les appeler et dont surent rarement se garder ceux qui les posèrent avant lui?

En tout cas, même si elle réussit à maintenir sur ce point délicat

81. « Si donc, appuie le P. Bouassé, *op. cit.*, p. 181, la Rédemption est une œuvre de justice..., ... gardons-nous pour autant de faire du Père des miséricordes un Dieu féroce et vindicatif qui vendrait son pardon ! »

82. *Ibid.*, pp. 396-398. Une statistique vient à l'appui (p. 397, note 21) d'où il appert que la *fureur* de Dieu se rencontrerait dans l'Ecriture « 54 fois environ » et sa *colère* « 90 fois environ ». Pour sa *vengeance*, à défaut de chiffre, l'auteur aligne du moins une liste de dix références et il ne prétend sans doute pas être complet. Quant à l'*exaspération* divine il lui suffit d'un renvoi à *I Reg.*, XII, 14-15. Luxe documentaire qu'il est permis de trouver superflu et qui ne saurait, en tout cas, dispenser le théologien de se livrer à sa tâche spécifique d'interprétation.

Du P. Augier on peut sur ce point rapprocher Ad. d'Alès, dans *Etudes*, t. CXXXV, 1913, p. 172, et *Revue apolog.*, t. XXXIII, 1921, p. 167, qui, la polémique aidant, s'était déjà livré à une revendication aussi unilatérale et aussi tendancieuse des « métaphores bibliques ».

83. *Ibid.*, p. 420, note 112.

84. *Revue Thomiste*, 1932, n. s. 8, XV, p. 368. Sur le plan métaphysique où il aime à se tenir, le P. Augier ne précise pas davantage les deux catégories extrêmes entre lesquelles il pense et veut se tenir. Rien donc ne permet de mettre des noms propres derrière ces abstractions.

l'équilibre instable dont elle fait profession, non seulement dans la synthèse de l'auteur, l'expiation pénale est franchement annexée à la doctrine du sacrifice rédempteur, mais elle tend à y prendre la prépondérance au point d'en former un élément constitutif en droit comme en fait. A ce *leitmotiv* de tant d'expositions oratoires ou populaires rarement sans doute la théologie scientifique a-t-elle fait un geste d'accueil aussi résolu.

III. — Thomisme divergent du P. Augier : Critique.

Discuter à fond une systématisation doctrinale de cette puissance et de cette ampleur nous mènerait trop loin. Qu'il nous suffise de quelques remarques au nom de la *theologia perennis*, en laissant aux représentants qualifiés du docteur Angélique dont elle se donne pour une interprétation le soin de l'apprécier sur le plan spécial du thomisme et de mettre en évidence tout ce que, sous sa forte et impérieuse armature, elle pourrait bien cacher de subjectif.

A la prendre d'un point de vue formel, n'y a-t-il pas lieu d'exprimer tout d'abord bien des réserves sur la méthode qui consiste à faire entrer de biais toute la sotériologie chrétienne dans la catégorie du sacrifice, alors qu'il est si difficile de donner de celui-ci une définition qui ne soit pas tendancieuse ou trop vague, et que les autres concepts traditionnels, loin d'en être comme les annexes, ont droit à leur indépendance et peuvent sans doute y ajouter des traits complémentaires non moins importants? On aboutit dans cette voie à des synthèes factices comme celles-ci : « hostie de satisfaction » et « sacrifice satisfactoire » (85), ou plus souvent encore « mérite de satisfaction » (86), dont il semble plutôt que la logique et l'histoire prescriraient de dissocier les éléments pour les appliquer séparément à l'œuvre du Sauveur que chacun exprime tout entière sous l'un ou l'autre de ses aspects.

Dans sa contexture interne, cette analyse de la situation du pécheur qui lui sert de *terminus a quo* n'aurait-elle pas quelque chose

85. *Ibid.*, pp. 399 et 424.

86. *Ibid.*, pp. 414 et 423-427. Ce néologisme est accueilli de confiance par le P. Bouassé, dans *Revue thomiste*, t. XLIV, 1938, pp. 283-286. Texte repris dans *Théologie et sacerdoce*, pp. 187-190.

Pour en exprimer l'efficience, le P. Augier ne craint pas de présenter le Christ comme « un créancier consommé qui, fort du titre qu'il s'est acquis auprès de Dieu son débiteur, requiert de sa justice ce qu'elle lui doit » (p. 425). N'est-ce pas introduire abusivement les catégories juridiques dans l'ordre religieux ? Il est vrai que l'auteur admet la « valeur infinie » de ce mérite qu'il asseoit d'ailleurs (p. 399) sur cette communication des idiomes un peu aventurée : « ... expiation et mérites *de Dieu* ».

de forcé? Peut-être pourrait-on se demander si la différence incontestable entre la coulpe et la peine doit certainement s'entendre d'une « double dette » dont le montant serait matériellement distinct, de telle façon que la seconde puisse et doive toujours survivre à l'extinction de la première (87). En tout cas, qu'est-ce qui autorise à donner comme certain que la peine obligatoire du péché soit la mort? Il n'est sans doute pas moins gratuit de poser en principe, pour le tragique plaisir de l'acculer à une insolvabilité complète, que la conversion est impossible au pécheur, sous prétexte que « cette réaction est un acte de force » et qu'une grâce de Dieu lui serait indispensable à cette fin (88).

A supposer que ces divers postulats fussent valables dans le cas du pécheur — ce qui est loin d'être certain — s'ensuivrait-il qu'ils s'appliquent également au médiateur qui accepte d'endosser la charge de sa cause devant Dieu? C'est ici surtout qu'il y a lieu de se demander s'il est vraiment nécessaire que notre dette pénale soit acquittée *in specie propria* (89), ou si l'on ne pourrait pas plutôt envisager, à cet égard, une économie de compensation (90).

---

87. Saint Thomas du moins professe expressément le contraire, lorsqu'il prévoit qu'un acte de contrition puisse comporter un amour tel qu'il entraîne à la fois « non solum culpae amotionem sed etiam absolutionem ex omni poena ». *Sum. theol.*, supplém., qu. 5, art. 2 (d'après *In IV sentent.*, dist. XVII, qu. 5, art. 2, sol. II).

88. *Revue thomiste*, 1929, p. 425. « Se détacher de la créature pour s'attacher au Créateur, poursuit le P. Augier, recouvrer la vie après l'avoir perdue est une tâche à laquelle le déchu, esclave de la créature, de la malice et de la mort, *par soi-même ne suffira jamais.* »

Du moment toutefois que, pour « affaibli » qu'il puisse être, le libre arbitre persiste chez le pécheur (*conc. Trident.*, sess. VI, c. I, DENZINGER-BANNWART, n° 793, cf. *conc. Arausic.*, *ibid.*, n° 199), parmi les œuvres honnêtes dont tout le monde s'accorde à le reconnaître capable, on ne voit pas pourquoi n'entrerait point la contrition de son péché avec un minimum de satisfaction — au moins inadéquate — pour en assurer la réparation. Quant aux textes inverses dont se réclame le P. Augier pour arbitrer sa position derrière l'enseignement de l'Eglise — savoir *conc. Arausic.*, 14, *ibid.*, n° 187 et *conc. Trid.*, sess. VI, can. I, *ibid.*, n° 80, ils visent uniquement l'économie du surnaturel.

Un semblable pessimisme, hérité de saint Augustin, se retrouve d'autre part, chez l'auteur quand il parle du « germe infectieux » par lequel Adam inocula dans notre (matière) le virus du péché ». *Revue thomiste*, 1932, p. 401.

89. Il s'agit là si peu de vaines chicanes que, sur ce point, la théologie la plus classique s'oriente exactement à l'inverse du P. Augier. Qu'on en juge par le témoignage suivant :

« De toute évidence — et saint Thomas le répète à satiété — le Christ aurait pu nous racheter par tout acte libre et méritoire de sa volonté : une simple prière du Sauveur avait un mérite infini devant Dieu. N'avons-nous pas entendu l'Angélique docteur (III qu. 48, art. ad 1um) proclamer que tout le mérite des souffrances de Jésus avait pour cause la disposition intérieure de sa volonté? Aucune raison ne postulait *ex ratione rei*, pour le Christ substitué à l'homme prévaricateur, la pénalité qui s'impose au pêcheur pénitent qui veut réparer sa faute. Ce sont donc des raisons de simple convenance qui ont déterminé Dieu à imposer à son Fils fait homme la rédemption des hommes par la souffrance et la mort. » *Ami du clergé*, 30 sept. 1937, p. 587.

90. Si le P. Augier s'écarte de saint Anselme sur la notion capitale de satisfaction, il ne laisse d'ailleurs pas de lui emprunter un de ses thèmes les plus contestables, savoir sa manière tout extrinsèque et juridique de présenter l'application des mérites du Christ. « Récompensé

Or il va de soi que la question se fait d'autant plus pressante à mesure qu'on exalte davantage la haute perfection des sentiments du Rédempteur.

Par l'acte initial de sa volonté humaine, Jésus-Christ s'attacha amoureusement à la Suprême Bonté de Dieu et, dans cet acte d'ineffable charité, rendit à l'excellence divine l'honneur qu'il lui devait, se vouant par religion et obéissance à la volonté du Père sur son serviteur... Acte de charité (qui) implique virtuellement tous les actes qu'inspirait son parfait amour du Père dans la pleine connaissance de ses vouloirs sur lui (91).

... D'emblée au sommet de la perfection, la volonté charitable de Jésus ne retira aucun perfectionnement de la réalisation, à l'heure de Dieu, des diverses opérations du voyage, y compris la mort... L'acte extérieur n'ajoute ni ne retranche rien à l'acte intérieur. En consommant par sa mort en croix l'œuvre satisfactoire dont son corps fut le sujet, Jésus n'améliora pas la volonté méritante qui s'offrait. Il ne mérita pas davantage notre salut : il le mérita à un autre titre... non plus seulement par la haute dignité du voyageur, mais par l'œuvre même à laquelle Dieu avait attaché son pardon (92).

Qu'est-ce qui, dans ces conditions, pourrait bien manquer objectivement à la réparation du péché? Et si « l'œuvre satisfactoire » ne fait que se consommer » sur la croix, n'est-ce pas qu'elle est au moins consommée dès le début? De même, si la seule « volonté charitable » du Christ était suffisante, en soi, pour « mériter notre salut », qu'était-il besoin qu'il le méritât encore à un nouveau « titre » ? Sans insister sur ces apparentes contradictions auxquelles sans nul doute la dialectique de l'Ecole n'aurait pas de peine à trouver une issue, comment le simple fait de postuler qu'à ce « sacrifice de louange » vienne s'ajouter un « sacrifice de satisfaction » n'apparaîtrait-il pas comme une manière à peine spécieuse de donner à l'esprit de système le pas sur le sens des réalités?

D'autant que, pour obtenir « l'agrément de la peine » appelé par les prémisses, force est bien de réintroduire au premier rang, jusqu'en cet acte suprême, l'élément moral indispensable que constitue l'intention saine et généreuse de l'Homme-Dieu. « Il n'y a rien de

---

comme personne privée... Jésus personne publique, chef de l'humanité, ne l'est point encore en notre personne », dit-il à propos de la résurrection. « La récompense personnelle, réponse de la justice rémunératrice du Père aux abaissements du Fils... constitue seulement un *acompte* sur le versement intégral dû au chef de l'humanité régénérée... Jésus garde sur la justice divine une hypothèque consignée par son Père, scellée du sceau de sa puissance. » *Loc. cit.*, pp. 426-427.

91. *Revue thomiste*, t. XV, 1932, p. 406.

92. *Ibid.*, pp. 409-410.

plus essentiel dans le sacrifice que l'oblation, rien de plus essentiel dans l'oblation que l'acte volontaire, rien de plus essentiel dans l'acte volontaire que l'acte intérieur de la volonté » (93). Enthymème dont le *crescendo* significatif achève de faire saillir le relief.

Sous la poussée de cette logique immanente, il advient à l'auteur lui-même de ne pas demander autre chose quand il s'agit de synthétiser, en fin de compte, ce qui fait, à ses yeux, le prix du « sacrifice rédempteur ».

Incomparable sacrifice de propitiation ! Quel bien l'humanité pourrait-elle offrir à Dieu, en compensation de ses offenses, qui ne fût inférieur à celui-là ? Si une oblation se recommande par l'amour qui l'inspire, par la dévotion qui l'imprègne, par la valeur de l'hostie et la dignité du prêtre, le sacrifice rédempteur ne pouvait être plus grand. Car de tout côté, c'est le maximum, absolu ou relatif, suivant que la nature même des choses se prête à l'absolu ou non (94).

En ces lignes de belle et noble tenue doctrinale, il serait mesquin de chercher matière à un argument polémique *ad hominem*. Mieux vaut les recueillir comme l'hommage involontaire — et d'autant plus précieux — rendu à une sotériologie différente par un théologien dont ses préjugés intellectuels le tiennent éloigné sans l'empêcher d'y tendre, à l'occasion, par ces poussées instinctives où se traduit, chez un esprit droit, l'appel inné du vrai.

Abstraction faite du schématisme artificiel où se complaît le P. Augier, cette doctrine, du reste, n'est, au fond, que la reprise des principes essentiels qui commandent une saine appréciation de l'élément pénal au regard de Dieu. Saint Augustin s'en expliquait en ces termes au sujet des martyrs :

... Etiam poenae quippe sanctorum sine dubitatione pretiosae sunt. Sed non quia pretiosae sunt, ideo poenae non sunt, sicut non quia poenae sunt, ideo pretiosae sunt, sed quia pro veritate susceptae vel cum pietate toleratae sunt (95).

S'il en est ainsi des « saints », qui voudrait appliquer un autre

---

93. *Ibid.*, p. 413. Cf. pp. 416-417. On lit semblablement chez P. Galtier, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, t. I, 1920, p. 113 : « cette obéissance perpétuelle est ce qui donne à l'ensemble de sa vie mortelle son caractère de réparation : l'offense que fut la désobéissance primitive trouve en elle une compensation surabondante ».

94. *Ibid.*, p. 420. « Dignité de la personne sacerdotale et hostiale, précise une note de caractère technique = maximum relatif. Charité et autres vertus = maximum de sagesse ordonnée ». Mais l'auteur croit devoir y rattacher les « douleurs » extérieures et intérieures dont le texte principal ne disait mot.

95. AUG., *Contra Iul. opus imperf.*, VI, 36, *P. L.*, t. XLV, col. 1593-1594.

critère aux peines du Christ? Elles aussi ne peuvent tenir leur valeur que de la cause qui les provoqua ou des dispositions morales et religieuses dont elles furent l'occasion.

Prétendre s'armer, contre ces évidences, des anthropomorphismes scripturaires sur la colère de Dieu dénoterait, avec un littéralisme désuet, une carence proche de l'abdication. Quelque « nécessaires » que puissent être les métaphores, du moins faut-il n'en pas perdre de vue le caractère déficient. La principale mission du théologien à cet égard pourrait bien être d'en rompre le charme illusoire ou routinier plutôt que de proclamer le devoir indéfini de s'y assujettir.

Où cependant la construction théologique du P. Augier a chance d'apparaître comme particulièrement vulnérable, c'est lorsqu'il affirme — et l'on a vu avec quelle énergie d'expression — la nécessité non moins que la réalité de l'expiation pénale par la mort du Rédempteur. Si, de ce chef, un courant de hautê tension logique circule à travers toute l'armature de son exposé, qui en renforce la cohésion, l'auteur doit payer cet avantage un peu cher. En effet, il y encourt d'abord le reproche de se mettre en contradiction — au moins apparente — avec lui-même, puisqu'il avait, au préalable, posé en principe « que Dieu pouvait remettre le péché d'Adam et tous les péchés des hommes par pure condonation » (96). Alors de quel droit vouloir que sa justice ait « réclamé » la mort du Christ?

A cette fâcheuse apparence d'incohésion vient s'ajouter, par surcroît, celle d'une inquiétante facilité dans le choix des arguments. Pour établir « ce que réclame l'expiation adéquate de nos péchés » (97), une des références de l'auteur n'est-elle pas cet article de la question 50, dans la 3*a* pars de la Somme, où saint Thomas s'applique à montrer *quod conveniens fuit Christum mori* (98)? Qui entend prêter au docteur Angélique, plus encore imposer en son nom la doctrine qui rattacherait la mort du Christ au domaine des « exigences » divines, se devrait bien de ne pas compromettre une cause déjà difficile en elle-même par le recours à des témoignages d'ordre aussi approximatif (99).

---

96. *Revue thomiste*, 1932, p. 398. « Ainsi, d'un trait de plume, le créancier libéral annule les dettes de son débiteur. Dieu pouvait octroyer ce bienveillant et miséricordieux pardon sans blesser la justice... Dieu pouvait donc pardonner à l'humanité et, sans exiger d'elle le sacrifice pour le péché, lui restituer le don primitif de son amitié. »

97. *Ibid.*, p. 405.

98. Cf. *Sum. theol.*, pars. 3ª, qu. 46, art. 3 : « Utrum alius modus *convenientior* fuisset liberationis humanae quam per passionem Christi. »

99. Plus adéquate dans sa matérialité est la référence voisine *Contr. Gent.*, IV, 65, ad 11ᵐ où il est dit : « Necessarium fuit carnem sumere ut pro peccato humani generis satisfaceret. » Mais encore est-il bien sûr qu'il faille prendre cette formule à la lettre? S'il en était ainsi, le pro-

On dira sans doute que, sur les sommets où plane la dialectique, peu importe au vrai théologien la solidité du lien rationnel qui unit aux données de la foi ses conclusions de spéculatif, pourvu qu'il lui soit possible d'en proposer un. Mais rien ne peut faire qu'il n'y ait un abîme entre les deux plans du nécessaire et du convenable : sans doute il est trop tard aujourd'hui pour que la sotériologie chrétienne puisse être impunément ramenée en arrière jusqu'au stade d'indifférenciation où les tâtonnements de saint Anselme l'avaient laissée.

De même, quand le docteur Angélique, à l'adresse d'un objectant d'après qui notre Rédempteur aurait dû souffrir *omne genus passionum*, déclare en termes formels *quod secundum sufficientiam una minima passio Christi sufficiebat ad redimendum genus humanum ab omnibus peccatis* (100), c'est tout juste si cette réponse intervient chez le P. Augier, sous forme d'allusion fugitive, à l'appui d'un développement sur la voie laborieuse que le Christ voulut choisir « pour embrasser dans sa propre satisfaction tous les genres de satisfaction et par là payer la dette, non seulement du péché originel, mais de tous les péchés actuels » (101). Utilisation détournée dont il est malaisé d'admettre qu'elle rende pleine justice au sens et à la portée d'un morceau aussi important quand il s'agit de fixer la nature et les conditions de l'œuvre satisfactoire d'après saint Thomas (102). Surtout lorsqu'on voit des commentateurs autorisés étendre l'*una minima passio Christi* à « la moindre opération, même celle qui n'exige aucune peine... comme la comtemplation et la charité » (103) ou, d'une manière générale, au *minimum opus satisfactorium*

---

blème d'exégèse posé par son désaccord avec celle de la Somme ne saurait se résoudre par une simple juxtaposition. Aussi bien faut-il observer qu'elle appartient à une série de trois questions qui étudient la « convenance » de l'Incarnation.

La même remarque méthodologique vaut pour *In III Sent.*, dist. XX, qu. 1, art. 3 (édit. Vivès, t. IX, pp. 304-305), où la mort du Christ semble requise en vue de la satisfaction, alors que l'article 4 précise (*ibid.*, p. 306) que c'était là seulement un *modus convenientior ex parte nostra*.

100. *Sum. th.*, pars. 3, qu. 46, art. 5, ad 3m. Au lieu de *suffecisset* l'édition du P. Pègues, Paris, 1932, p. 586, porte *suffecit*. Leçon qui a toutefois les chances d'être un lapsus.

101. *Loc. cit.*, p. 415. Texte déjà rapporté ci-dessus (p. 493) avec son contexte immédiat.

102. « Il est vrai, concède le P. Augier (p. 414) qu'il (le Christ) eût pu suppléer à l'insuffisance de la peine par la surabondance du mérite que lui valait son éminente dignité de Fils de Dieu. Mais un mérite puisé à cette source n'eut pas été un mérite de satisfaction à proprement parler. » Dans les vues et le langage du P. Augier, soit; mais où l'auteur fait-il la preuve que saint Thomas connaît le « mérite de satisfaction » ainsi entendu? Lacune d'autant plus sensible que les thomistes qui vont être cités plus bas (ci-après, notes 103-104) ignorent absolument cette tendancieuse entité.

103. Ed. Hugon, *Le mystère de la Rédemption*, Paris, 5e édit., 1927, Cf. pp. 492 et 506.

(104). Ce qui semble bien ramener à un pur postulat les prétendues « exigences divines » dans l'ordre pénal (105).

Toutes ces observations réunies — et il ne serait pas impossible de les multiplier — suffisent peut-être à faire surgir quelques doutes sur la solidité réelle que présente, en dépit de ses belles proportions et de son style majestueux, l'édifice construit par le P. Augier. N'est-il pas inévitable que la thèse de fond au service de laquelle il est conçu en ressente le contrecoup?

*
* *

Quoiqu'il en soit de ces remarques, il reste acquis, sur le plan de l'histoire, que la spéculation théologique est encore à l'ordre du jour, non moins qu'autrefois, autour du mystère de la Rédemption. Il en ressort également que le point névralgique ne cesse toujours pas d'être ici constitué par la question de l'expiation pénale, rencontrée de biais par M. Blondel au gré d'on ne sait quelle réminiscence et qui divise les interprètes actuels de saint Thomas, puisque le P. Sertillanges néglige d'en faire état dans l'exposé de ce dogme, tandis que le P. Augier l'y veut introduire à titre essentiel.

Si cette divergence est un fait — ce dont il serait difficile de ne pas convenir, — quelle explication faut-il en donner? Il ne saurait être interdit sans doute, en principe, de chercher la clef de l'énigme dans quelqu'une de ces défaillances de l'ordre subjectif qui, pour une raison ou pour une autre, ne sont pas inouïes — ni seulement rares — jusque chez les meilleurs. Encore est-il qu'il en faudrait apporter la preuve pour alléguer cette hypothèse à bon escient.

Grande, il est vrai, reste ici la part qu'il y a lieu de faire à l'entraînement pour ainsi dire instinctif de certaines pentes créées par la routine et trop mal contrôlées par la critique. Un prestige incontestable, fait d'accoutumance et de piété — l'une et l'autre, au demeurant, appuyées sur une tradition de surface qui, pour fragile qu'elle soit, ne laisse pas de s'imposer à ceux qui n'ont pas l'habitude ou le goût de remonter aux sources, — entoure le thème usuel de l'expiation. C'est au point que, par une sorte de confiance automatique, on a pu le prêter jusqu'à saint Anselme (106) qui, non seu-

---

104. L. BILLOT, *De Verbo inc.*, 5e édit., Paris, 1912, p. 482. Cf. pp. 492 et 506.

105. « Ils (les théologiens) admettent que la mort du Rédempteur n'était nullement nécessaire à la satisfaction de la justice dans la Rédemption. Venue du Fils de Dieu, une adhésion quelconque à la volonté divine suffisait à réparer les multiples désobéissances de l'humanité et l'acceptation par lui de la mort n'est donc qu'un excès de justice et d'amour. » P. Galtier, dans *Rev. d'ascétique et de mystique*, t. I, 1920, p. 123.

106. Sans parler de l'orthodoxie protestante, qui ne cesse pas d'invoquer son patronage alors même qu'elle lui tourne davantage le dos sur ce point (Cf. *Le dogme de la Rédemption*,

lement ne l'adopte pas, mais l'écarte résolument pour y substituer le concept de satisfaction. Rien d'invraisemblable, par conséquent, à ce que l'intelligence du docteur Angélique ait parfois subi l'influence du même préjugé.

Il ne semble pourtant pas possible de résoudre ainsi le cas par le seul appel au *per accidens*. Un phénomène aussi considérable que le contraste entre l'intransigeance partiale autant qu'énergique du P. Augier (107) et l'abstention totale du P. Sertillanges *sub eodem respectu* ne doit-il pas normalement avoir une cause d'ordre objectif? Et cette cause, où la trouver si ce n'est dans l'état d'apparente confusion que présente, faute de suffisante synthèse, la doctrine de saint Thomas? Tandis que là où il traite expressément de la Rédemption opérée par le Christ (108), c'est dans la dignité de sa personne et dans la perfection de son amour, sous les diverses catégories dont il se sert pour les encadrer; qu'il cherche manifestement l'essentiel de son œuvre et que sa Passion comme telle prend, de ce chef, le caractère d'un surcroît tout facultatif; ailleurs, il ne laisse pas de faire entrer assez régulièrement la peine dans le concept général de satisfaction : ce qui semble entraîner, les exigences du style dialectique aidant, une certaine nécessité pour la mort sanglante du Sauveur.

Sans doute y a-t-il moyen de ramener à l'équilibre ces oscillations doctrinales. Mais un effort d'interprétation s'impose pour cela, par lequel, au lieu de s'arrêter à une lettre parfois décevante, le commentateur s'applique à retrouver l'esprit et, pour le découvrir, sait donner aux textes décisifs où la pensée du docteur Angélique s'affirme *ex professo* une primauté réfléchie sur les *obiter dicta* qui paraîtraient, au premier abord, rendre un autre son et qui ne valent, semble-t-il, que pour un état de fait sans que le droit y soit impliqué pour autant (109). Pour l'honneur de l'école thomiste et la qualité

étude théologique, pp. 382-384 et 580), ainsi en est-il chez A. d'Alès, art. *Rédemption*, dans *Dict. apol de la foi*, t. IV, col. 554-556, et *De Verbo incarn.*, pp. 319-321, où sont alléguées, au service d'un système particulièrement poussé d'expiation pénale, des pages entières du *Cur Deus homo* (I, 11-13, etc.) qui ont précisément pour but d'opposer la satisfaction à la peine, suivant l'alternative classique : *aut satisfactio aut poena*. Une semblable promiscuité se vérifie chez le P. Christian Pesch. Voir plus haut, pp. 156-159.

107. D'autant qu'on voit parfois s'affirmer la même tendance, bien qu'avec une moindre rigueur, chez un certain nombre de thomistes contemporains comme Ed. Hugon ou Et. Hugueny. Voir *Le dogme de la Rédemption*, étude théologique, p. 367.

108. Savoir *Sum. theol.*, 3ª, qu. 48, art. 1-4.

109. Est-ce par application de cette méthode que le P. Synave en arrive à reconnaître que « l'élément pénal ne tient qu'un rang « secondaire » dans la satisfaction d'après saint Thomas? (Voir ci-dessus, p. 178.) Toujours est-il que, sur la manière d'interpréter le Docteur angélique, il rejoint nos propres conclusions. Cf. *Le dogme de la Rédemption*, étude théologique, pp. 298-303.

de son travail spéculatif, on souhaiterait voir ses partisans préférer cette méthode (avec les finesses qu'elle comporte, et au risque de faire, dans les matériaux livrés par saint Thomas, la part du relatif) à celle de ces espèces de conglomérats où des données de valeur très différente sont rangées sur le même plan pour être ensuite également traitées suivant une voie déductive uniformément rectiligne, à l'instar de principes absolus.

Alors même qu'une autre solution dût prévaloir, toujours est-il que l'analyse attentive des exposés dont la sotériologie thomiste fit naguère l'objet y révèle trop de flottements pour ne pas imposer à l'arbitre impartial la conclusion que le problème reste ouvert. Plus est grand le culte d'admiration et de fidélité qui les anime envers saint Thomas, plus ceux qui ont la charge et l'honneur d'être ses porte-parole ont le devoir de lui épargner le soupçon d'inconsistance que ne manquerait pas d'éveiller le spectacle paradoxal de commentaires trop divergents ou trop fragiles qui pourraient, à un titre quelconque, s'autoriser de son nom.

CHAPITRE IX

DOGME ET VIE RELIGIEUSE

Peu de dogmes ont avec la vie religieuse des relations plus étroites que celui de la Rédemption. La croix n'est-elle pas pour le chrétien le livre par excellence où il peut lire en caractères sanglants, avec la malice de ses fautes, l'amour du Sauveur à son endroit? Aussi une littérature abondante s'est-elle formée à laquelle ont concouru les auteurs spirituels et les prédicateurs pour créer ou entretenir dans les âmes ce double sentiment. Bien que la doctrine y soit en général plutôt subordonnée au but parénétique, elle ne laisse pas d'en retirer quelque profit, ne fût-ce que par l'expression des besoins auxquels ces sortes d'ouvrages ont pour but de satisfaire ou par l'indication plus ou moins fugitive des voies qu'il leur arrive de suggérer à cette fin.

I. — Contribution de la piété : Chez les Catholiques.

Sur ce terrain de la vie religieuse, catholiques et protestants, quelle que soit par ailleurs la divergence de leurs voies proprement théologiques, peuvent se trouver en parfait accord. De fait, l'effort des deux confessions rivales semble se résoudre, à cet égard, en une fraternelle émulation. Qu'est-ce qui pourrait être plus efficace que le culte du Crucifié qu'elles professent en commun pour donner aux deux Eglises la conscience de la foi qui les unit et des obligations qu'elle impose à leurs fidèles respectifs?

Non pas que ce genre littéraire ait chance de beaucoup se renouveler. Il est plutôt rassurant de constater, de part et d'autre, l'habituelle banalité de ses produits. Si l'actualité bibliographique nous en a, sans nul doute, laissé ignorer plusieurs, qui ne sont pas né-

cessairement les pires, elle nous a dû moins permis d'en relever plus d'un assez propre à représenter les principales tendances du monde chrétien sur ce point.

I. — Sous le nom de Rédemption, le langage usuel de la piété ne désigne le plus souvent que l'économie de l'Incarnation elle-même prise tant dans les faits qui la composent que dans les divers bienfaits dont elle est la source. Acception générale du salut, dont la langue allemande a le privilège de souligner l'importance et d'accuser l'autonomie en lui réservant d'ordinaire le nom d'*Erlösung* (1).

En Allemagne aussi bien qu'en France, le besoin se fait sentir, surtout dans les milieux universitaires, d'une instruction religieuse propre à donner satisfaction aux exigences des esprits cultivés. C'est pourquoi les Franciscains de Münich ont pris l'habitude d'inviter tous les ans le public de la ville à une série de conférences, qui remplissent là-bas le rôle auquel sont destinées chez nous les « Conférences de Notre-Dame ».

Seulement, au lieu d'un prédicateur unique, la tâche est ici répartie entre plusieurs. Le P. Schlund à qui semble revenir la direction générale, s'est fait assister, en 1925, par le P.Schmoll, auquel se sont joints, en 1926, les PP. Kurz et Stöckerl. De telle sorte que chacun n'a jamais à fournir que deux conférences au maximum.

Une seconde différence distingue cette entreprise de la nôtre : c'est que les auteurs ne se croient pas tenus de mettre sur pied de vastes synthèses, quitte à n'y satisfaire ensuite qu'au prix de bien des artifices. Au contraire, le sujet change tous les ans, et les auteurs se préoccupent de le choisir, autant que possible, parmi les questions d'actualité. C'est ainsi que l'année 1945 a donné lieu à quatre conférences sur la Rédemption entendue au sens large qui vient d'être dit, tandis que l'année 1926 en voyait naître cinq sur la responsabilité. La méthode est évidemment d'une remarquable souplesse.

Professionnels du haut enseignement, les conférenciers se montrent bien au courant des problèmes aujourd'hui posés par la psychologie, la métaphysique, l'histoire des dogmes ou des religions, et ne craignent pas de porter dans leurs entretiens la substance de leurs études spéciales. Sans être exempte de chaleur et de mouvement, la forme elle-même vise à la solidité plutôt qu'à l'éclat et se garde de

---

1. Dr P. Ehrard SCHLUND, O. F. M., *Erlösung*, Munich, Kösel et Pustet, 1926, in-16 de 64 pages.

ce romantisme désuet qui reste un des fléaux de nos chaires. Au total, par leur tenue sévère, ces conférences donnent la meilleure idée des prédicateurs qui les prononcent et des auditoires qui ont le bon goût de s'en nourrir (2).

II. — Malgré les promesses du titre, il n'y avait en réalité rien de plus déterminé dans le thème de la onzième semaine « de culture » organisée 1-5 septembre 1930, par les soins de l'Union missionnaire du clergé italien (3).

En théorie, la partie doctrinale porte sur « l'expiation et la Rédemption ». Mais ces idées ne gardent leur sens précis que dans une conférence du chanoine A. Vaudagnotti, qui s'applique à les définir sans aller d'ailleurs au delà des très grandes lignes, d'après l'Ecriture et la théologie.

Dans les autres leçons, il s'agit du péché et de sa réparation individuelle, dont le P. Schulien analyse et discute les formes chez les peuples « primitifs », puis le professeur L. Kalil chez les musulmans.

A l'histoire de ces importantes notions, chacun des deux auteurs apporte une contribution de première main. Formé à l'école du R. P. W. Schmidt, le P. Schulien établit solidement le caractère « théistique » de la morale chez les peuples par lui étudiés (4).

III. — C'est dans le même sens que furent conçues en général les publications de circonstance provoquées par le jubilé de la Rédemption (1933). Une des plus remarquées chez nous fut le volume collectif consacré au Rédempteur par un consortium de trois écrivains diversement connus.

« Rédempteur » (5) s'entend ici, non pas au sens strict du théologien, mais au sens plus vaste et plus souple du langage religieux. L'ouvrage porte donc sur le Christ Sauveur, c'est-à-dire considéré moins en lui-même que dans ses rapports avec nous, et le titre est évidemment choisi pour en marquer la coïncidence avec l'année jubilaire de la Rédemption.

Curieux livre du reste, avec ses trois parties signées de trois auteurs différents, qui se présentent dès lors chacune avec son *im-*

2. *Rev. des sc. relig.*, t. VIII, 1928, pp. 635-636.
3. U. M. d. C., *Espiazione e Redenzione*, Rome, Unione Missionaria del Clero, au Palais de la Propagande, 1930, in-16, X-252 pages.
4. *Rev. des sc. relig.*, t. XI, 1931, p. 637.
5. E. Masure, G. Bardy et M. Brillant, *Le Rédempteur*, in-16 de 234 pages, Paris, Bloud et Gay (1933).

primatur et, réunies sous une même couverture sans table des matières, donnent presque l'impression, n'était la pagination continue, de trois opuscules juxtaposés par un artifice de brochage après avoir existé séparément. L'unité interne en est pourtant bien assurée par un plan suffisamment ferme et logique, au service duquel les trois collaborateurs apportent, avec une égale distinction de forme, une véritable fraternité d'esprit qui, sans abolir la diversité des caractères, les subordonne tous au but commun.

Bien qu'il représente une immense nouveauté religieuse, le christianisme n'en a pas moins trouvé, dans le milieu de l'époque, une certaine préparation, dont le succès même qu'il y connut atteste l'exitence non moins que l'efficacité. M. Bardy synthétise les principaux traits de cette « attente » dans le monde soit juif soit grec. Sans majorer à l'excès l'importance de ces aspirations toujours confuses et souvent déviées, il en fait bien ressortir le sens et la valeur.

Au mieux, il ne s'agissait là cependant que d'appétits plus ou moins vagues qui attendaient leur aliment sans pouvoir se le définir et moins encore se le donner. C'est l'Evangile qui vint à la fois préciser et satisfaire ces besoins. M. Masure montre pourquoi et comment il était fait pour y réussir. « L'enseignement de Jésus » n'a plus rien, sous sa plume, d'une sèche nomenclature. Contemplé du dedans par un théologien qui sait être un mystique, il s'épanouit en une doctrine harmonieuse et forte qui a tout ce qu'il faut pour contenter en même temps l'intelligence et le cœur.

Il ne reste plus qu'à faire voir comment le Christ est encore dans les âmes d'aujourd'hui non moins qu'autrefois. Cette partie d'actualité est traitée par M. Brillant qui, jusqu'en notre époque sécularisée, n'a pas de peine à saisir les traces d'un amour de Jésus toujours plus actif.

M. Masure parle du dogme chrétien comme d' « une vérité vivante et chaude » (p. 105). Dans cette formule, on peut voir en quelque sorte le programme de toutes ces pages sur la Rédemption. Il n'en faut pas plus pour en augurer les bienfaits (6).

IV. — A plus forte raison les opuscules proprement populaires obéissaient-ils à la même inspiration.

« Pour le jubilé des divins anniversaires », la Maison de la Bonne Presse a cru devoir donner un choix de textes bibliques, pa-

6. *Rev. des sc. relig.*, t. XIV, 1934, pp. 304-305.

tristiques ou autres réunis pour nourrir la piété sur les dix grands évènements que le jubilé de la Rédemption a pour objet de commémorer (7), savoir l'institution de l'Eucharistie et du sacerdoce, la Passion et la mort du Christ, la proclamation de la maternité universelle de Marie, la résurrection, la collation du pouvoir des clefs, l'établissement de la primauté de Pierre, l'Ascension et la Pentecôte suivies de la première prédication. Imprimé en caractères somptueux sur papier glacé, illustré de seize gravures empruntées à des maîtres anciens ou modernes, ce livre d'édification se recommande aussi comme livre d'art (8).

A la même occasion doit son origine une série de considérations pieuses sur « l'arbre de la croix », destinées par M. le chanoine Morice à en monnayer les enseignements (9). Il faut sans doute entendre *cum grano salis* le titre de la dernière : « Saint Paul au Calvaire (p. 194). » On y relève, chemin faisant (p. 22), cette note d'actualité : « Un prédicateur célèbre qui, ce jour-là, ne fut pas très bien inspiré, a soutenu du haut de la chaire que la Rédemption fut surtout morale. Le Christ, disait-il, nous a délivrés de l'égoïsme en nous donnant un bel exemple de charité. » Résumé suffisant, à défaut d'autre référence, pour faire retrouver à ceux qui le voudraient le titre de la chaire et le nom de l'orateur (10).

Ecrit « pour le centenaire de la Rédemption », cet ouvrage a tout ce qu'il faut pour le faire célébrer avec fruit (11).

V. — Sur ce plan, les données de la psychologie religieuse doivent normalement se compléter par celles de l'histoire des religions. A l'utilisation et à la critique de cette source dont il s'est fait une spécialité, le P. Pinard de la Boullaye a consacré une partie de son Carême de 1936 : Jésus-Rédempteur (voir plus bas, p. 532).

Volontiers, pour synthétiser son œuvre envers nous, notre foi donne au Christ indifféremment le titre de Rédempteur ou de Sauveur (12). Bien qu'il reconnaisse entre ces deux termes une certaine

---

7. *Les grands jours de la Rédemption*, in-8° de 128 pages. Paris, 1933.
8. *Rev. des sc. relig.*, t. XIV, 1934, p. 325.
9. Henri MORICE, *La voix du crucifix*, in-16 de VIII-221 pages, Paris 1933.
10. Savoir le P. Sanson, au cours du Carême de 1927 (3 avril). Cf. *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age*, épilogue, pp. 459-466.
11. *Rev. des sc. relig.*, t. XIV, 1934, p. 327.
12. Il pourrait sembler qu'on doive, de ce chef, rattacher au présent sujet G. BARDY, *Le Sauveur*, Paris, 1937 (dans la *Bibliothèque catholique des sciences religieuses*). En réalité, cet ouvrage est une présentation moitié historique, moitié apologétique et doctrinale de la personnalité et de la mission du Christ, mais où rien n'apparaît de la réalité, moins encore des modalités de sa contribution au problème de notre salut. On a vu plus haut (p. 510) ce que l'auteur en dit autre part, sans d'ailleurs beaucoup de précision.

distinction, le P. Pinard en admet, lui aussi, l'équivalence pratique (p. 37).

... A l'encontre des théories en cours chez les historiens de gauche, il commence d'abord par établir, en apologiste érudit, que, si la recherche du salut se rencontre dans les différentes religions, sous la forme d'un « appel universel à un bonheur sans fin en une autre vie », cette aspiration est viciée dans le paganisme par « une tendance générale à dispenser de l'effort moral » et par la « dégradation progressive de l'idée de Dieu ». Double déficit qui ne saurait faire obstacle à rattacher ce fait au principe de finalité.

Ce besoin universel s'explique, en effet, par la constitution même de notre nature, et cette nature, en tant qu'œuvre d'un créateur intelligent et sage, ne peut être frustrée de sa fin (p. 13).

Particulièrement nourri est le dossier de notes qui appuie le texte du volume, où l'on peut faire connaissance avec certains mouvements de piété peu connus dans nos milieux qu'on relève chez les Musulmans et les Hindous (13).

VI. — En Italie comme chez nous, l'année jubilaire a vu naître de semblables travaux. C'est ainsi que l'Institut biblique pontifical a cherché dans la Rédemption la matière de la *settimana biblica* dont il fait tous les ans profiter le public romain. Le présent ouvrage se compose des douze conférences qui en firent les frais (14).

« Rédemption » y embrasse tous les faits générateurs du salut avec leurs divers alentours. On entendra, sous le bénéfice de cette précision, la *teologia biblica della divina redenzione* dont il est question dans l'avant-propos.

C'est ainsi que le volume, qui s'ouvre par deux leçons consacrées aux célèbres oracles d'Isaïe sur le « serviteur de Dieu », en a trois sur l'histoire de la Passion du Sauveur et autant sur le mystère de la résurrection. — celle-ci envisagée tour à tour dans le psaume XV (hébr. XVI), dans la prédication apostolique et dans les récits de l'Evangile — avec chaque fois la préoccupation de faire face aux problèmes soulevés par la critique moderne. Dans l'intervalle, prend place une dissertation sur le sacerdoce du Christ, qui chevauche sur les deux Testaments. Le tout se termine par un dernier groupe où la « Rédemption » est étudiée dans le psautier, puis

13. *Rev. des sc. relig.*, t. XVII, 1937, pp. 237-238. A ce même thème peut jusqu'à un certain point se relier le Carême de 1934 intitulé *Jésus lumière du monde* qui, par son objet, se présente avec un caractère plus rationnel. Voir *Rev. des sc. relig.*, t. XV, 1935, pp. 295-296.

14. A. VACCARI, *La Redenzione*, Conferenze bibliche, Rome, Institut biblique pontifical, in-8° de IV-324 pages, 1934.

dans les discours et les lettres de saint Pierre, enfin dans les psaumes de Salomon. A défaut d'ordre bien didactique, ce volume composite se distingue par un contenu des plus variés.

A côté des PP. Vaccari et Vitti de l'Institut biblique, on voit figurer, parmi les collaborateurs, des maîtres qualifiés venus des Universités romaines, des scolasticats religieux ou des séminaires italiens. Les uns et les autres font preuve d'une grande érudition, où la litttérature d'origine française compte pour sa part. Nul doute qu'exégètes et théologiens ne soient heureux de connaître leurs positions sur les sujets respectifs qu'ils ont abordés (15).

A ce propos néanmoins, d'autres ne crurent pas faire tort à la piété en abordant le fond même du dogme rédempteur.

I. — A M. Storr comme à tant d'autres (16), le jubilé de la Rédemption a fourni le thème de ses prédications pour le Carême. A la différence de la plupart des orateurs, M. Storr ne prend d'ailleurs pas ce terme dans cette acception générale qui en fait un synonyme de salut, mais bien dans son sens le plus précis. Il s'agit donc ici proprement de la faute humaine à réparer et de la manière dont le sacrifice du Christ en réalise la réparation. Mystère que l'auteur se montre capable de traiter, en une langue sobre et ferme, avec un égal souci de la doctrine et de l'esprit religieux.

Soit, à titre d'exemple, ce passage sur le sacrifice de la croix :

> Ce n'est pas le fait d'un père cruel qui immole son fils ou d'un offensé qui voudrait être satisfait sans miséricorde et, le cœur sec, regarderait un homme périr misérablement, mais d'un fils obéissant jusqu'à la mort, qui, malgré toutes les répugnances de sa nature humaine, se sent pressé de rétablir l'honneur violé de son père (pp. 43-44).

Les morceaux de ce style ne manquent pas dans ce petit livre, qui, pour le fond comme pour la forme, mérite de trouver beaucoup de lecteurs (17).

II. — Dans cette perspective, à peu près forcément le point essentiel devient ce redoutable problème de la douleur, sur lequel tant d'autres auteurs pieux, soit avant, soit depuis le jubilé, ont entrepris de projeter, avec plus ou moins de bonheur, les « obscures clartés » de

---

15. *Rev. des sc. relig.*, t. XV, 1935, pp. 460-461.
16. Rupert STORR, *Erlösung*, in-16 de 68 pages, Rottenbourg, Bader, 1935.
17. *Rev. des sc. relig.*, t. XV, 1935, pp. 484-485.

la foi. C'est ainsi que M. l'abbé Francis Mugnier s'explique sur les rapports entre souffrance et Rédemption (18).

« Edifier, élever et grandir les âmes, faire du bien, tel est, d'après la lettre qu'écrit à l'auteur Mgr l'évêque d'Annecy, le but de l'ouvrage. C'est dire que, des trois sous-titres qui en précisent l'objet, la prédominance appartient aux deux derniers. On y voit que la souffrance est le châtiment du péché et comment elle peut devenir un moyen de réparation, prendre, de ce chef, une valeur, non seulement individuelle mais sociale, et même, chez les âmes réparatrices, se transformer en joie. Tous ces thèmes ascétiques et mystiques sont appuyés sur les données élémentaires de la foi et revêtus d'une forme littéraire abondante et soignée qui les rend accessibles à tous.

A travers bien des lieux communs, la théologie peut y glaner çà et là quelques réflexions qui indiquent les positions de l'auteur par rapport aux problèmes de fond que soulève son sujet. Celui-ci, par exemple, sur le cas du Sauveur.

Faut-il voir dans les souffrances du Christ des souffrances d'un ordre nouveau et inconnues de l'homme en ce monde? Quoique certains auteurs aient pu se permettre ces amplifications à effet, rien ne l'exige ni dans sa personne ni dans l'œuvre à accomplir. De ce seul point de vue, il paraît tout à fait arbitraire d'affirmer que le Christ sur la croix aurait subi la peine du dam pour l'expiation de nos péchés et pour porter en quelque sorte le poids de la peine éternelle qu'ils méritent (p. 7).

Il y a tout un monde d'observations historiques et théologiques derrière cette remarque de ton si aisé : elle se recommande à tous ceux qui, en chaire ou ailleurs, se complaisent à orner de couleurs tragiques le drame de l'expiation pénale (19).

L'auteur, qui s'attache à nouer un lien logique voire même naturel, entre la désobéissance de l'homme et la mort qui en fut le châtiment (pp. 40-41), ne songe pas à instituer le même rapport entre le péché et l'œuvre de réparation. Car la mort du Christ Rédempteur ne résulte pas d'une nécessité, mais d'une simple convenance. Au demeurant,

il va de soi que la souffrance n'est que l'élément matériel de la Rédemption, et que l'amour qui l'anime et la dignité de la personne lui donnent son sens et sa valeur (p. 77).

18. Abbé Francis MUGNIER, professeur au Grand Séminaire d'Annecy, *Souffrance et Rédemption*, étude de théologie dogmatique, ascétique et mystique, in-8° de XII-226 pages, Paris, Blot, 1925.

19. Voir ci-après, pp. 522 et suiv.

Ce même principe vaut également pour expliquer le rôle de la souffrance dans la satisfaction que le pécheur accomplit pour son propre compte, comme M. Mugnier l'expose plus loin avec quelque étendue à la suite de Suarez (pp. 127-133).

On regrette de ne pas trouver la même sensibilité doctrinale quand l'auteur écrit :

> Les théologiens et les orateurs nous disent à l'envi que le péché est le mal de Dieu (p. 24).

Cette assertion appellerait bien quelques réserves de fait, au moins en ce qui concerne les théologiens, et les restrictions de droit qu'elle comporte ne sont évidemment pas suffisamment satisfaites par cette glose indulgente : « Cette façon de parler, sous sa forme paradoxale, exprime une vérité profonde. » De même les paroles où, pour rendre compte du plan rédempteur, Bossuet montre

> Dieu reprenant pour ainsi dire tous les pas du diable... et imprimant sa marque sur tous les endroits où il voit le caractère de son rival (p. 78),

mériterait peut-être moins d'admiration.

Mais dans l'ensemble, cet ouvrage a le mérite d'alimenter aux bonnes sources la piété de ses lecteurs (20).

III. — Il n'en reste pas moins vrai qu'à la lumière de la foi la souffrance tient sa place dans l'économie du surnaturel.

Docile aux grandes traditions de l'école française, dont il est aujourd'hui l'un des représentants les plus éclairés, à son tour, M. Tanquerey (21) s'applique, après tant d'autres, à montrer comment la souffrance fut divinisée en la personne du Rédempteur et comment elle peut l'être en nous par union avec lui. Ce qui lui fournit d'abord l'occasion de consacrer à la vie souffrante du Christ de belles élévations, où le mystère de l'homme de douleurs « chargé de tous les péchés » (pp. 35 et 53) jusqu'à en éprouver ce « sentiment de déréliction » de certains mystiques, « qui, se croyant jus-

---

20. *Rev. des sc. relig.*, t. VII, 1927, pp. 152-153. (On ne sera pas surpris que des croyants laïques, mués en apologistes, n'aient pas toujours un égal sens des nuances. Ainsi Em. BAUMANN, *Mémoires*, Lyon, 1943, p. 381, qui, à propos de la guerre, évoque, en termes d'un romantisme passablement échevelé « ce torrent rédempteur où sont lavées toutes les souillures humaines ».)

Tel autre, savoir, A. GODART, *Le Christ et les religions primitives*, Paris, 1936, p. 48, trouvait « dans la dogmatique chrétienne », sans rien faire d'ailleurs pour dissiper cette ombre de contradiction, deux « paroles » en apparence contradictoires : « Dieu a tant aimé les hommes qu'il leur a donné *en otage* son propre Fils » et « Le Père a *assouvi sa colère* sur le Fils ». *Rev. des sc. relig.*, t. XVII, 1937, p. 360.

21. Ad. TANQUEREY, *La divinisation de la souffrance*, Paris, Desclée, 1931, in-16 de X-170 p.

tement réprouvés, acceptent héroïquement les peines de l'enfer » (p. 85), est traité avec une méritoire discrétion, qui se recommande à l'imitation de tous (22).

Après quoi l'auteur s'attache à méditer l'exemple de la « mère des douleurs ». La divinisation de nos propres souffrances est ensuite étudiée à la lumière des principes, pour être éclairée par le cas des âmes saintes qui se sont élevées jusqu'à « l'amour victimal ».

Cet opuscule ouvre dignement la *Nouvelle série des dogmes générateurs de la piété* (23).

APPENDICE

LE CHRIST ET LA PEINE DU DAM.

Il est rare, ainsi qu'on a pu le constater chez les auteurs précédents, que, sous prétexte de mysticisme, la pensée ne vienne pas d'instituer une assimilation plus ou moins stricte entre la peine du dam et la Passion du Rédempteur. Dans ce genre, après avoir pris parti dès notre *Essai d'étude historique* (pp. 8-9), nous avions cru devoir par la suite (24) relever et blâmer, au passage, la déclaration suivante inscrite en un traité d'ailleurs honorable et méritant à bien des titres, écrit par le sulpicien Louis Grimal en vue d'adapter la christologie catholique aux besoins de l'édification (25). Non content d'écrire :

> L'âme de Jésus, tout en conservant dans sa partie la plus haute, l'immuable sérénité de la vision béatifique, a cependant ressenti les tristesses d'une sorte d'abandonnement de la part de Dieu,

le respectable auteur ajoutait par manière de précision :

---

22. Sur un des aspects théologiques du problème posé par les souffrances du Christ, voir P. BONNETAIN, *La crainte de la mort en Jésus agonisant*, dans *Revue apologétique*, septembre 1931, pp. 276-295. A l'encontre de certain mysticisme irréel, imposé par Calvin à l'ensemble de la théologie protestante et plus ou moins adopté par un certain nombre de catholiques, l'auteur tient avec raison « qu'il faut, dans l'agonie de Jésus, laisser délibérément au premier plan le motif qu'indiquent les récits évangéliques, la crainte de la mort » (pp. 277-278). Thèse établie aussitôt sur des raisons et des autorités qui ne permettent pas, à cet égard, de doute sérieux. Il y aurait seulement, entre le cas de Jésus et le nôtre, des différences dont la plus « capitale » est celle-ci : « En nous, la crainte de la mort est fatale; elle nous domine. En Jésus, elle est libre; il la domine. » Plus que cela, « il la *prend* volontairement. » (p. 290).

Dans le développement de cette explication, pourquoi se fait-il que l'auteur semble passer alternativement de la volonté souveraine du Verbe qui choisit librement cette économie à la volonté humaine de Jésus qui s'y soumet avec obéissance et amour? S'il y a liberté dans les deux cas, n'est-il pas vrai que les caractères en sont bien différents? Pour la clarté des concepts et aussi pour la solution correcte du problème posé, la bonne méthode exige qu'on ne perde pas de vue cette distinction.

23. *Rev. des sc. relig.*, t. XII, 1932, pp. 157-158.

24. *Rev. du clergé fr.*, t. LXIX, 1912, p. 553.

25. L. GRIMAL, P. S. S., *Jésus-Christ étudié et médité*, Paris, Lethielleux, 1910-1911.

Notre-Seigneur a voulu souffrir quelque chose de semblable, d'une certaine manière, à la *peine du dam* afin de nous délivrer de l'enfer (t. II, pp. 420-421).

Une originalité sotériologique de caractère moins banal se rencontre d'ailleurs plus haut dans le même ouvrage (t. I, pp. 308-322), où l'auteur, « contre saint Thomas tient, à la suite de Scot et de Suarez, que le péché peut être réparé d'une manière vraiment équivalente par une simple créature et, par conséquent, que l'Incarnation ne s'imposait pas, même dans l'hypothèse où Dieu voudrait demander une satisfaction condigne ». Position en regard de laquelle il nous semblait néanmoins préférable de s'en tenir au principe anselmien : *Nondum considerasti quanti ponderis sit peccatum* (26).

S'il eut l'air de prendre condamnation sur la deuxième de ces critiques — dont peut-être il ne lui eût pas été impossible de se défendre, — M. Grimal, en revanche, jugea bon de s'élever contre la première, en imposant à la Revue une insertion (27), où, pour soutenir sa thèse, il alléguait un certain nombre d'explications et d'autorités. En réponse, quelques observations de fait lui furent soumises (28) sur lesquelles s'est clos le débat et qu'il n'est pas inutile de rapporter, ne fût-ce que pour interrompre une prescription toujours prompte à renaître, bien que dénoncée depuis longtemps.

1° Avant la Réforme, personne à ma connaissance, parmi les théologiens et exégètes catholiques, ne parle de la peine du dam infligée au Christ. Les textes scripturaires invoqués plus tard dans ce sens reçoivent toujours une autre interprétation : il n'y a qu'à voir saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIª pars, q. XV, art. 1; q. XLVI, art. 4; q. XLVII, art. 3. Je me déclare d'avance très heureux d'enregistrer tout ce qui pourra compléter ou corriger mes informations sur ce point.

2° Lorsque les théologiens réformés, par suite de conceptions dogmatiques spéciales, commencent à professer cette doctrine — qui est demeurée depuis une caractéristique de la théologie rédemptrice chez les orthodoxes — les docteurs catholiques l'ont repoussée avec indignation et horreur. Je me contente de signaler à M. Grimal une page de Suarez dont voici la thèse : *In hoc errore quamplures haereses et blasphemiae continentur* (*De vita Christi*, disp. XXXIII, sect. 1, n° 1; *Opera*, édition Vivès, t. XIX, p. 530).

---

26. « Beaucoup de théologiens ne sont pas choqués du pessimisme (relatif) critiqué par M. Grimal, qui trouveront son optimisme plus consentant que justifié », *Bull. de litt. eccl.*, 1910, pp. 102-102.
27. *Rev. du clergé fr.*, t. LXXI, 1912, pp. 100-102.
28. *Ibid.*, pp. 102-103.

3° Cependant, à partir du XVIIe siècle, plusieurs de nos orateurs et écrivains mystiques ont adopté ce langage, sans prendre garde à ses origines suspectes et à ses fâcheuses conséquences. Ainsi s'est formée une sorte de théologie populaire dont s'inspirent nombre de prédicateurs. Mais cette tradition récente est d'un faible poids auprès des grands maîtres de l'Ecole. Aussi bien je doute qu'elle soit recueillie par aucun véritable théologien, et M. Grimal en convient équivalemment puisqu'il n'ose parler de la peine du dam *sine addito*. Louable retenue que les partisans de cette doctrine n'ont pas toujours su imiter.

4° Du moins, le délaissement du Christ sur la croix ne présente-t-il pas quelque analogie avec la peine du dam ? M. Grimal le croit et il donne ses arguments ... Mais, si la peine du dam est, par définition, la privation de Dieu infligée par la justice souveraine au pécheur obstiné, elle n'a rien de commun, pas même une lointaine analogie, avec l'épreuve qui atteint l'âme de Jésus mourant. Sa plainte est douloureuse; mais elle est d'un fils qui se sent toujours le bien-aimé du Père. Puisqu'on se réclame de Bellarmin, je citerai cette simple phrase du savant cardinal : *Istam percussionem... referri ad solam mortem temporalem, non ad pœnas gehennae, de quibus nullus veterum somniavit, cum de passione Christi ageret* (*De Christo*, IV, 8; *Opera omnia*, édition Vivès, t. I, p. 423) (29).

II. — Contribution de la piété : Chez les Anglicans.

Toujours féconde sur le chapitre de l'*atonement*, la pitié de l'anglicanisme ne pouvait que refléter les diverses tendances de sa théologie. Non moins que chez nous, quelques-uns de ses représentants s'en tiennent aux aspects généraux du salut.

I. — Ainsi la collection de pensées théologiques publiées par le Rév. J.-H. Beibitz en sept petits chapitres pour former autant de méditations pendant le Carême (30). L'auteur y développe l'idée que Jésus-Christ est, au sens le plus large, le Sauveur du monde, c'est-à-dire de l'Eglise, de la société et de toutes les puissances de chaque individu. Et ce salut comporte un double aspect : aspect négatif ou rémission des péchés, aspect positif ou épanouissement des forces de l'âme; tout cela découle de la mission entière et tout spécialement de la croix du Verbe incarné.

29. Voir depuis L. Mahieu, « L'abandon du Christ sur la Croix », dans *Mémoires de science religieuse* (publiés par les professeurs des Facultés catholiques de Lille, t. II, 1945, pp. 209-242), où est étudié l'ensemble de la tradition chrétienne et mise en évidence la nouveauté de la conception mystique d'après laquelle Jésus aurait expérimenté la damnation ou son équivalent, avec cette conclusion finale : « Plaise à Dieu que la prédication prête de plus en plus au Christ une psychologie digne de sa divinité » (p. 242).

30. J. H. Beibitz, M. A., *Jesus Salvator mundi*, Some thoughts on salvation, in-16 de VIII-136 pages, Londres, Arnold, 1912.

Du reste, M. Beibitz se défend d'écrire un traité de théologie. Mais sa piété toute nourrie de textes scripturaires s'inspire de la plus pure doctrine dogmatique : la force y gagne et la chaleur n'y perd pas (31).

II. — Quelques libéraux, surtout chez les non-conformistes, ne dépassent le moralisme d'Abélard que pour s'alimenter à un mysticisme très spécial assez en faveur dans le monde anglo-saxon.

Par les soins de M. F.-B. Meyer, on vient de publier en Angleterre quelques discours et notes de feu George Wade Robinson qui concernent, de près ou de loin, « la philosophie de la Rédemption » (32). L'auteur, mort en 1876, à l'âge de trente-huit ans, jouissait déjà, paraît-il, d'une grande renommée comme prédicateur dans les Eglises libres : cette publication posthume est destinée à faire revivre sa mémoire.

En effet, ses sermons révèlent, outre une parfaite tenue littéraire, cette noblesse de pensées et de sentiments, cette piété à la fois chaude et contenue qui sont de tradition chez les écrivains religieux d'outre-Manche. Le centre en est formé par trois discours sur la Rédemption, dont l'auteur se flatte d'avoir découvert le véritable sens. Tout se ramène pour lui à la loi d'amour. Car l'amour, quand il est méconnu par l'égoïsme, ramène nécessairement la souffrance et le problème est justement de rendre à l'homme, au sein des souffrances physiques et morales qui sont la suite de son péché, le sens de l'amour divin et la force d'y correspondre. Si la croix du Christ, comme l'expérience en témoigne, atteint ce but, c'est qu'elle est une claire manifestation d'amour de Dieu pour nous. Plus que cela, elle traduit à nos yeux l'éternelle souffrance que nos péchés causent au cœur de Dieu, et ce divin sacrifice n'a d'ailleurs pas cessé depuis, pas plus que nos péchés. Ce thème inspire au Rév. Robinson des pages aussi élevées qu'éloquentes; mais qui ne voit combien ce mysticisme imprécis est loin du dogme traditionnel?

Les autres discours et les notes fragmentaires qui les accompagnent traduisent un individualisme non moins prononcé. A tout prendre, le recueil est un excellent spécimen de la piété protestante, de ses meilleures qualités et de ses irrémédiables défauts (33).

III. — Mais l'orthodoxie la plus pure et la plus ferme compte

---

31. *Rev. du clergé fr.*, t. LXXIII, 1913, p. 476.

32. George Wade ROBINSON, *The philosophy of the atonement*, in-16 de XV-215 pages, Londres, Dent, 1912.

33. *Rev. du clergé fr.*, t. LXXVIII, 1914, pp. 696-697.

aussi des témoins. Au Rév. Paul Bull est due une série d'instructions (34) qui furent données dans la cathédrale Saint-Paul de Londres et pourraient presque être prêchées telles quelles à Notre-Dame de Paris (35).

Non seulement, en effet, l'auteur parle volontiers de notre mère la sainte Eglise catholique, mais il en exprime avec autant d'éloquence que de piété la croyance et les sentiments sur la gravité du péché, le sacrifice de Notre-Seigneur, l'effusion de la grâce dans nos âmes qui en est le fruit, la correspondance par la foi et les œuvres qui est indispensable pour s'en approprier le bénéfice, les sacrements et la messe qui en sont le prolongement vital. Avec raison, il montre que l'œuvre rédemptrice a son plein épanouissement dans l'ordre social par la fondation de l'Eglise, et la dernière conférence réclame l'union de la chrétienté. « Il y a des signes, pense-t-il, que le temps approche où cette réunion deviendra possible (p. 116). »

Rien en tout cas ne peut mieux contribuer à la réalisation de cet idéal que des ouvrages de ce genre, pleins tout à la fois de doctrine et de piété, où manque seulement un peu de cette précision et de cette assurance que l'adhésion à la véritable Eglise procure à ses enfants (36).

IV. — Laissant à d'autres le soin d'exposer le dogme de la Rédemption d'un point de vue spéculatif, pour en établir la signification théorique au regard de l'esprit et critiquer les doctrines opposées à leur propre systématisation, mais convaincu par un long usage du ministère paroissial que ce mystère est tout à la fois l'un des plus importants et des moins connus, le Rév. Maynard Smith le veut aborder d'un point de vue pastoral et pratique, en vue de le rendre plus accessible aux âmes (37).

Non pas qu'il estime pouvoir se contenter de ces effusions sentimentales qui masquent trop souvent l'absence de toute foi positive. L'auteur admet, non seulement la réalité de notre Rédemption par le Christ, mais la possibilité et la nécessité, tout en respectant le mystère des voies divines, d'en fournir une interprétation rationnelle. Ce sens de la théologie est trop rare, même parmi les croyants, pour

---

34. Paul R. BULL, *Instructions on the Atonement*, in-8° de XII-132 pages, Londres, Longmuns, 1913.

35. L'auteur appartient à cette communauté anglicane de la Résurrection dont le siège est à Mirfield, où, si je ne me trompe, Mgr Hugh Benson avait passé les dernières années qui précédèrent sa conversion.

36. *Rev. du clergé fr.*, t. XCVII, 1919, p. 212.

37. H. MAYNARD SMITH, *Atonement*, Londres, Macmillan, 1912, in-8° de XII-336 pages.

n'être pas relevé. Seulement, au lieu de s'adresser aux théologiens de profession, M. Smith destine son explication au commun des fidèles ou des pasteurs qui ont besoin, en cette matière plus qu'en toute autre, de « réaliser » en catégories de leur expérience le contenu des formulaires officiels.

A cette fin,

> la première partie du volume essaie d'établir pourquoi une rédemption était nécessaire et comment elle fut réalisée; la seconde, quels en sont les résultats et comment nous pouvons en jouir. Dans la première, on montre que le péché nous sépare de Dieu, nous réduit en esclavage et mérite un châtiment. Notre-Seigneur, en conséquence, y est décrit comme un Dieu qui veut nous offrir la réconciliation, comme un homme qui nous délivre par la victoire sur le péché et offre à son Père la réparation de nos fautes. La deuxième partie considère la vie nouvelle qui résulte de la Rédemption, c'est-à-dire comment nous sommes pardonnés de nos péchés, comment nous recevons la grâce pour l'avenir et comment nous devons vivre pour être, en fin de compte, parfaitement unis à Dieu. Notre-Seigneur y est présenté comme disposé au pardon, comme nous appliquant les fruits de sa Passion et par là nous unissant à lui-même de manière à ce que son sacrifice devienne le nôtre, sa victoire notre triomphe et le moyen d'entrer dans la vie éternelle (pp. 30-31).

Tout cet exposé, comme on le voit, est éminemment religieux et rappelle le genre bien connu de nos sermons sur la Passion. Comme nos prédicateurs, M. Smith se préoccupe moins de démontrer les vérités de la foi que d'en inculquer le sentiment et développer les conséquences pratiques. Il le fait avec ce réalisme énergique et savoureux, cette sobriété de style, cette originalité de vision qui caractérisent la littérature ecclésiastique de langue anglaise. Ces thèmes sont de ceux autour desquels tous les croyants peuvent s'unir. La manière à la fois traditionnelle et neuve dont ils sont traités par M. Smith mérite à son livre le plus franc succès. Peu sont plus capables de contribuer à l'éveil ou à l'affinement de l'esprit chrétien.

Sans être une thèse de théologie, il montre cependant, à l'occasion, de quelles tendances théologiques l'auteur est tributaire. Par son insistance à mettre en relief, à l'encontre du subjectivisme, les droits de Dieu et la malice objective du péché, par la prépondérance qu'il accorde, contrairement au vieux calvinisme, à l'amour divin et à l'obéissance réparatrice du Rédempteur, il se rattache à la meilleure tradition catholique. Et c'est une nouvelle raison pour que son effort ait le droit d'être favorablement remarqué chez nous (38).

---

38. *Rev. des sc. relig.*, t. V, 1925, pp. 737-738.

III. — Contribution de la chaire : Thème de l'expiation pénale a travers les prédicateurs anglais.

Cette œuvre de vulgarisation doctrinale dont les auteurs spirituels assurent le bénéfice à l'élite des âmes pieuses, il appartient aux prédicateurs de la réaliser au profit de tous. Mais, plus encore qu'à ceux-là, ceux-ci courent le risque pour ainsi dire professionnel de se laisser, dans une certaine mesure, absorber par la préoccupation pratique de l'effet à obtenir. D'où la prédominance notoire accordée par la chaire au thème de l'expiation pénale, qui peut sembler plus favorable au développement de l'émotion religieuse, mais qui, la rhétorique aidant, finit souvent par provoquer des « outrances oratoires » contre lesquelles périodiquement les théologiens ont cru devoir s'inscrire en faux.

A maintes reprises, la preuve a été faite que les plus illustres de nos orateurs sacrés, au grand siècle et depuis, payèrent à la routine de cette pseudo-tradition un plus ou moins large tribut. Il n'est pas de source plus classique à cet égard que le chapitre LIII d'Isaïe, surnommé parfois *Passio secundum Isaiam*. Le serviteur de Dieu y est dépeint, en formules d'un incomparable relief, comme la victime expiatoire de nos péchés. Mais faut-il dire pour autant qu'il a souffert toutes les rigueurs que la justice divine réservait aux pécheurs? C'est là que se produisent aisément les excès (39).

Il faut croire que le cas n'est pas propre à la France. Car le *Month*, organe des jésuites angais, a justement publié un article du P. H.-B. Loughnan, qui fait le même reproche aux sermonnaires de son pays et en prend occasion pour esquisser à nouveau l'exégèse du morceau biblique dont ils aiment se réclamer (40). A ce double

---

39. Voir *Le dogme de la Rédemption*, étude théologique, pp. 230-249 (dont la documentation unit à quelques-uns de nos écrivains mystiques un nombre plus considérable de nos prédicateurs, choisis parmi les plus grands, par exemple, Bossuet, Bourdaloue, Mgr d'Hulst et Monsabré).

Cf. H. Bouessé, O. P., *Théologie et sacerdoce*, Chambéry, p. 83, qui relève à son tour brièvement « ces à peu près dogmatiques trop fréquents, ... ces appréciations doctrinales et outrances oratoires qui laissent à penser que le Christ a subi une sorte de peine du dam ». Suivent des passages pris dans Bossuet, Bourdaloue et Mgr d'Hulst. — Un dossier du même genre avait été déjà publié par l'auteur dans *La vie intellectuelle* du 25 mars 1934, mais sans jamais accorder la moindre attention à l'initiative de ses devanciers. Cf. *Revue thomiste*, t. XLIV, 1938, p. 278.

Les principaux textes de l'évêque de Meaux sont groupés — naturellement sans aucun essai de critique dans G. Sepieter, *La doctrine catholique dans les œuvres de Bossuet*, Paris, 1927 pp. 103-117.

40. Numéro d'avril 1920, pp. 320-330.

titre, il a paru que ces pages, aussi fermes de fond que modérées de forme, pourraient avantageusement être connues chez nous (41) :

Dans cet article, nous n'entendons pas discuter le caractère messianique du chapitre LIII d'Isaïe : nous tenons pour vérité acquise que l'avenir a été révélé aux yeux du voyant et qu'il décrit pour nous, en termes d'une beauté pathétique, les souffrances de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Nous supposons aussi — ce qui n'a pas besoin de preuve — que ces souffrances sont, au vrai sens du mot, endurées pour nous et que par elles nous sommes rachetés. Le prophète répète avec insistance que nous avons été guéris par les meurtrissures du serviteur et que sur lui le Seigneur « a mis les iniquités de nous tous ».

Mais, pour claire qu'elle soit, cette affirmation a été interprétée de deux manières très différentes. De ces deux interprétations opposées nous voudrions entreprendre l'examen.

En voici d'abord une esquisse sommaire. Pour les uns, la satisfaction vicaire décrite par Isaïe est un *châtiment* par substitution (42). C'est-à-dire que Notre-Seigneur a pris sur lui la *culpabilité* de nos fautes et, dans sa Passion, a paru devant Dieu comme celui qui *mérite* le châtiment dû au péché; il a pris notre place, il est devenu notre représentant et a été regardé comme un pécheur. En un mot, il s'est substitué à nous. Nous pourrions encore l'exposer d'une autre manière en distinguant entre châtiment et souffrance. La souffrance est toute peine spirituelle ou corporelle; elle ne comporte pas par elle-même de relation avec un péché antérieur qui en serait la cause. Au contraire, le châtiment se réfère à une faute passée : il est une pénalité infligée par l'autorité judiciaire pour donner satisfaction à la justice. Dans le système que nous exposons, le chapitre LIII d'Isaïe décrit le châtiment, et non pas seulement la souffrance, du Rédempteur à notre place. Pour plus de brièveté, nous l'appellerons la théorie de la substitution.

La seconde interprétation de la prophétie affirme tout juste le contraire. Sans doute le Messie souffre, mais il n'est pas puni : il nous rachète en nous méritant le pardon; il fait pour nous ce que nous n'aurions jamais pu faire, lorsque, par sa passion et sa mort, il accomplit un acte assez agréable à Dieu pour obtenir de lui notre pardon; il satisfait pour le péché en posant une action qui plaît à

41. Elles furent traduites dans *Rev. du clergé fr.*, t. CIII, 1920, pp. 5-15. *Théologie et prédication*; à propos du chapitre LIII d'Isaïe.

42. Tous les mots soulignés ici et plus loin, le sont par l'auteur lui-même (note du tr.).

Dieu infiniment plus que ne lui déplaît notre péché. Véritablement, il a souffert pour nos péchés; mais il ne fut jamais regardé comme un pécheur, ni par sa propre conscience, ni par Dieu.

Cela étant, nous nous proposons de rejeter la théorie de la substitution, d'abord comme insoutenable en elle-même, puis comme exclue par le texte même d'Isaïe.

La modestie s'impose en critiquant une conception soutenue par beaucoup de grands penseurs (43). C'est l'opinion du cardinal Franzelin, qui cependant, dans ses explications, s'éloigne de ses positions primitives; elle est franchement exprimée par le cardinal Wiseman dans son *Sermon sur la Passion;* elle est communément prêchée dans nos chaires (44). Une citation du docteur O' Gallagher nous donnera une exemple typique du langage employé à l'appui de cette thèse.

> Il est vrai, dit le Père éternel, que mon Fils est innocent, qu'il n'a jamais rien fait contre ma volonté. Mais, dans son amour pour les hommes, il a pris sur lui leurs péchés, il s'est chargé de me donner satisfaction pour leurs offenses. Je lui déclare donc la guerre : il n'y a pas de vengeance que je ne fasse retomber sur lui, même la mort, à cause des péchés de mon peuple... Oui, ô Père éternel, je suis sûr que vous êtes maintenant satisfait et que vous avez épuisé votre vengeance sur votre Fils unique (45).

Le cardinal Wiseman, tout en évitant des expressions aussi crues, exprime, au fond, la même doctrine.

> Dieu le Père a posé ses mains sur la tête de notre Sauveur, comme faisait le grand prêtre sur celle du bouc émissaire, mettant sur lui les iniquités de nous tous et le tenant pour responsable de leur énormité... Notre-Seigneur fut abandonné à la colère de Dieu.

---

43. Le P. Sydney Smith écrit dans le *Month* de mai 1919 : « Il est peut-être possible de trouver cette expression [le Christ fut puni] incidemment dans quelques rares passages d'un ou deux prédicateurs catholiques. » N'est-ce pas trop peu dire? Nous inclinons à penser que beaucoup de sermons anglais sur la Passion présentent Notre-Seigneur comme un coupable.

44. On a dit que Newman use d'expressions qui conduisent logiquement à cette doctrine. Mais, pour être juste, il faut dire que, dans son sermon sur « l'infinité des attributs divins », il rejette expressément cette théorie. De même, dans son sermon sur « les souffrances intérieures de Notre-Seigneur », il semble éviter avec soin tout mot qui pourrait être interprété comme favorable à cette opinion.

[Ces deux sermons sont édités dans *Discourses addressed to mixed congregations*, Londres, 2e édit., 1850, disc. XV et XVI : le premier, pp. 323-341; le second à la suite, pp. 342-361. Une obligeante communication de M. S. Redmond nous a permis de nous rendre compte que le mysticisme de Newman n'a, de fait, rien de commun avec les excès coutumiers de l'expiation pénale. Mais il n'est pas exact qu'il « rejette expressément cette théorie ». A moins que l'auteur n'entende que ce soit déjà virtuellement la désavouer que de s'en abstenir.]

45. *Irish and English sermons*, p. 354.

Et encore, à propos de la désolation du Christ sur la croix, le même prédicateur nous dit :

De se voir maintenant l'objet de l'indignation divine..., ce fut pour lui la véritable consommation de sa détresse (46).

Les circonstances dans lesquelles ce sermon fut prêché nous invitent à une particulière réserve. Car le cardinal avait été appelé à Rome par le pape Léon XII pour prêcher tous les dimanches depuis l'Avent jusqu'à Pâques. « Son assistance, au dire de son éditeur, comprit des membres de toutes les communautés romaines de langue anglaise, des étudiants en théologie et même des professeurs, des supérieurs de monastère avec leurs novices et leurs scolastiques et plusieurs autres prêtres. » Cependant, même avec un auditoire aussi exigeant, l'orthodoxie des exposés du prédicateur ne fut pas mise en cause. Si donc l'on entreprend de jeter un doute sur leur exactitude, alors que des esprits aussi avisés n'y ont pas pris garde, on s'expose au reproche de présomption.

Cependant un fait de la primitive Eglise nous enhardit à risquer cette critique. Pendant de longs siècles, depuis le temps d'Irénée jusqu'à celui d'Anselme, prédicateurs et professeurs haut placés proposèrent une théorie spéculative de la Rédemption, qui, pour favorable qu'elle fût à la piété, n'en était pas moins sujette à caution. Nous voulons dire la théorie d'après laquelle le démon était notre détenteur et pouvait en justice réclamer une rançon pour notre délivrance, rançon qui fut le sang du Christ. Cette manière de présenter notre Rédemption fut incontestée jusqu'au temps de saint Anselme (47). Mais celui-ci en fit une critique décisive et, bien que le patronage du « Maître des Sentences » lui ait valu un moment de survie, ses jours étaient comptés.

Or le cas peut être le même pour l'opinion qui fait de Notre-Seigneur l'objet de la colère de Dieu et la victime de sa justice. Elle n'a pas été mise en question par suite de l'accoutumance. Mais nous inclinons à croire que, même si ce langage est une simple figure de rhétorique, il ne devrait pas être employé. Car il prête le flanc à de sérieuses objections.

---

46. WISEMAN, *Sermons*, pp. 207-218 et 230.

47. L'auteur sous-entend sans nul doute qu'il s'agit là seulement d'un aspect partiel de la théologie rédemptrice chez les Pères. Dans ce sens le fait est suffisamment établi pour autoriser l'argumentation *ad hominem* qu'il veut en tirer. (Note du tr.)

IV. — Discussion au regard de la théologie et de l'exégèse par le P. Loughnan.

En premier lieu, la « théorie de la substitution » semble peu d'accord avec notre foi en la justice divine. On nous dit que Notre-Seigneur, non seulement souffrit pour nous, mais qu'il fut puni à notre place. Mais il est contraire au jugement moral de l'humanité qu'un innocent soit puni par la faute d'un autre. Il faut distinguer entre châtiment et satisfaction : nous ne pouvons punir que le coupable; mais nous pouvons recevoir satisfaction d'un innocent. Dans ce dernier cas, la personne innocente souffre au profit d'une autre, elle mérite son pardon; mais elle n'est pas punie à sa place. Ainsi donc, dire que Notre-Seigneur doit, non seulement souffrir pour nous et par là mériter notre pardon, mais être puni à notre place, semblerait incompatible avec la justice de Dieu.

Le théologien luthérien Hodge assure qu'il n'y a pas d'injustice dans la procédure de la substitution. Car il est écrit que Dieu poursuit l'iniquité des pères sur leurs enfants « jusqu'à la troisième et à la quatrième génération » (*Exod.*, xx, 5). Texte qui reçoit le commentaire suivant :

> Ainsi fait-il et a-t-il toujours fait. Serions-nous assez prétentieux pour nier qu'un Dieu juste gouverne le monde plutôt que d'admettre que l'innocent peut légitimement porter la faute du coupable? En enseignant la substitution juridique, le transfert de la faute du coupable sur l'innocent, la satisfaction de la justice moyennant un châtiment par procuration, la Bible n'affirme pas de principe moral qui ne soit sous-jacent à la conduite providentielle de Dieu envers les individus et les nations (48).

Rien de plus explicite. Mais l'auteur confond châtiment et souffrance. Du fait que Dieu nous détourne du mal en avertissant le pécheur des répercussions douloureuses que son péché entraînera sur autrui, Hodge conclut que les innocents qui souffrent ainsi les conséquences du péché d'autrui sont punis. C'est ce qui n'est pas. Quand « les iniquités des pères sont poursuivies sur leurs enfants jusqu'à la troisième et à la quatrième génération », ceux-ci sont-ils *coupables* aux yeux de Dieu? Les regarde-t-il comme méritant un châtiment?

---

48. Ch. Hodge, *Systematic theology*, 1871, t. II, p. 530.

Certainement non. Il permet la souffrance, il dispose que le mal et la misère résultent de la violation des lois naturelles de sa création : « Jusqu'à la troisième et à la quatrième génération », on verra la suite des fautes paternelles. Dieu n'arrêtera pas le mécanisme délicat endommagé par la faute de l'homme : il faudra que passent des générations avant que soient réalisées les réparations dont la nature porte en elle-même la puissance innée. Cette interprétation est plus naturelle que celle de Hodge, pour qui Dieu peut et veut transférer la faute du criminel sur l'innocent.

En second lieu, cette théorie de la substitution semblerait en désaccord avec l'amour paternel de Dieu pour son Fils. Comment nos oreilles ne seraient-elles par heurtées par des paroles comme celles-ci qu'on met dans la bouche de Dieu : « Je lui déclare désormais la guerre : il n'y a pas de vengeance que je ne veuille exercer sur lui » ? Pouvons-nous concevoir Dieu irrité contre Notre-Seigneur Jésus-Christ, Dieu étendant sa main pour le punir, Dieu regardant la scène du Calvaire avec un autre sentiment que celui d'un immense amour? N'est-il pas difficile d'aimer notre Père céleste d'un amour filial, quand on vient nous dire que, dans son indignation et sa juste colère, il a puni Notre-Seigneur et l'a couvert de meurtrissures?

Oxenham remarque très justement à ce propos :

> La Rédemption ne fut pas, s'il est permis d'articuler un tel blasphème en termes précis, un expédient du Fils pour écarter la colère ou apaiser la justice de son Père irrité... Au contraire, d'après le Catéchisme du concile de Trente, l'Ecriture atteste que Notre-Seigneur fut livré par le Père et par lui-même. Le péché déplaît également au Père et au Fils, et le Père non moins que le Fils est rempli de cet amour par lequel fut accompli le mystère de notre Rédemption... La Rédemption est l'œuvre de la Trinité tout entière. Concevoir le Père irrité contre son Fils innocent et lui infligeant le châtiment que sans cela il nous eût infligé à nous-mêmes, c'est oublier que les trois personnes ne sont qu'un seul Dieu. La justice qui réclamait la satisfaction et la miséricorde qui la réalisa sont la justice et la miséricorde du Dieu-Trinité (49).

En troisième lieu, le passage est forcément facile de la théorie en question à la doctrine de Luther et de Calvin. *Facilis descensus Averni.*

Car, si tous nos péchés, avec leur coulpe et leur peine, ont été mis sur le Christ qui a souffert pour eux à notre place, qu'avons-nous encore besoin de pénitence? Notre satisfaction a déjà été ac-

---

49. OXENHAM, *The catholic doctrine of the atonement*, pp. 86-87, 2[e] édit., Londres, 1869, p. 70.

complie en toute plénitude par un autre; en justice, on ne peut pas nous demander d'acquitter notre dette une seconde fois. Du moment qu'il n'y a pas de restrictions à la satisfaction que le Christ a fournie pour nous, il ne nous reste plus rien à faire sur ce point. Ce qui conduit logiquement à rejeter d'abord la nécessité des œuvres de pénitence, puis aussi celle du purgatoire dans la mesure où il est destiné à réaliser la satisfaction due encore au péché.

« Il nous faut renoncer, disait Hodge, à l'idée que nous puissions satisfaire aux demandes de la justice et de la loi divines par n'importe laquelle de nos actions, souffrances ou expériences. Nous devons nous reposer exclusivement sur ce que Lui notre représentant, notre caution et notre substitut, a fait et souffert à notre place (50). » De la même manière, les luthériens étaient logiques en concluant que la justification ne consiste pas dans un changement intime de l'âme, mais seulement dans la déclaration faite par Dieu que nos péchés ne nous sont plus imputables.

A dessein nous avons insisté sur les conséquences de cette théorie de la substitution. Ceci nous rendra plus facile la tâche d'examiner les versets d'Isaïe que l'on invoque en sa faveur.

Nous avons vu que cette opinion s'oppose à notre idée de la justice et de l'amour de Dieu, qu'elle est la base de tout le système luthérien. S'il en est ainsi, nous n'avons pas à montrer que les textes ne peuvent pas comporter cette interprétation, mais qu'*ils n'ont pas besoin* d'être compris de la sorte et, par suite, qu'*ils ne le doivent pas*, en raison des conséquences qui en découlent. C'est dans ce sens que nous discuterons brièvement les principaux passages sur lesquels on s'appuie.

Verset 4 : « Sûrement il a porté nos infirmités et nos peines. » Tout d'abord, même la version anglaise de Douai pourrait très naturellement être ainsi comprise : Il a connu d'expérience les faiblesses et misères de notre nature. En second lieu, les Septante emploient la préposition περί et non ἀντί ce qui exclut l'idée de substitution : οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει καὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται « il porte nos iniquités et souffre pour notre salut ». C'est l'usage attique de cette préposition, tel que dans des phrases comme celle de μάχεσθαι περί τινος, combattre au profit de quelqu'un. Liddell et Scott ne donnent aucun exemple de περί employé pour ἀντί.

En troisième lieu, l'hébreu suggère une signification légèrement différente : « il a enlevé nos péchés et porté nos peines ». En qua-

---

50. HODGE, *Systematic theology*, t. II, p. 522.

trième lieu, saint Matthieu voit la réalisation de la prophétie dans un sens qui ne s'accorde pas avec l'idée de substitution : « Et ils lui apportèrent plusieurs possédés et il chassa les esprits d'une parole, et tous les malades furent guéris, afin que fût accompli l'oracle du prophète disant : Il prit nos infirmités et porta nos misères (MATTH., VIII, 16-17). »

Vers. 4 : « Nous l'avons regardé comme un lépreux, comme un homme frappé et affligé par Dieu. » Manifestement ces paroles n'ont pas besoin d'être comprises comme signifiant qu'il fut puni par Dieu. Elles décrivent les apparences, mais n'affirment pas la cause : *il a l'air* d'un homme frappé par Dieu.

Vers. 5 : « Il fut blessé pour nos iniquités, il fut brisé pour nos fautes. » Nos iniquités et nos fautes sont, dans un sens très véritable, la cause de ses blessures et de ses coups. Mais il ne s'ensuit pas que notre coulpe fut transportée sur lui et qu'il fut broyé à notre place.

« Le châtiment de notre paix fut sur lui », c'est-à-dire la peine qui nous mérita ou nous obtint la paix fut sur lui. Sur ce passage, Hodge remarque d'un ton triomphal : « Ici Delitzsch, un des premiers hébraïsants du monde, ajoute : L'idée d'un châtiment par substitution ne peut pas se traduire en hébreu d'une manière plus précise (51). »

Cependant, nous nous risquons à dire que même le premier des hébraïsants du monde peut se rendre inconsciemment coupable d'une pétition de principe. Personne ne conteste que Notre-Seigeur ait souffert par substitution en tant qu'il souffrait pour notre profit. Mais la question est de savoir si cette souffrance était un châtiment. Or le mot hébreu traduit par *disciplina* dans la Vulgate et par *châtiment* dans les versions anglaises ne signifie pas nécessairement châtiment. Ce n'est même pas sa signification primaire. Le lexique de Brown, Driver et Briggs traduit le verbe qui en est la racine par « avertir », « corriger », « discipliner », « châtier »; le contexte suggère toujours le sens de montrer à une personne qu'elle s'est trompée, jamais celui d'infliger une punition en vue de rétablir l'ordre moral. On en trouve une confirmation dans les Septante, qui traduisent par παιδεία.

Ainsi ce texte pourrait bien signifier : il entreprit l'œuvre pénible de nous remettre en paix avec Dieu.

---

51. HODGE, *op. cit.*, t. II, p. 507.

Vers. 6 : « Et le Seigneur a mis sur lui l'iniquité de nous tous. » Ici le texte anglais rend exactement l'hébreu. Mais c'est, comme l'observe le P. Corluy : *Non quoad culpam, sed quoad poenam luendam* (52). C'est-à-dire, Dieu n'a pas mis notre coulpe sur Jésus-Christ; mais il lui a permis d'accomplir la satisfaction requise que nous ne pouvions offrir nous-mêmes.

Si cette interprétation semble forcée, nous répondrons deux choses : 1° Le langage prophétique est par sa nature même obscur : d'où il suit qu'il est difficile d'affirmer catégoriquement quel en est le sens obvie; 2° Du moment que le langage admet une interprétation comme celle que nous avons donnée, nous devons l'appliquer au texte, à cause des conséquences inadmissibles de la signification contraire.

Vers. 8 : « Pour la maladie de mon peuple, je l'ai frappé. » A première vue, cette phrase semble nous contredire formellement; car elle contient l'expression même que nous critiquons : je l'ai frappé. Néanmoins, il ne peut y avoir de réelle difficulté. Sinon, nos adversaires luthériens n'auraient pas manqué de citer ce texte en leur faveur, tandis qu'ils n'en font pas le moindre cas. La raison en est que notre version de Douai suit une lecture très différente du grec des Septante et de l'hébreu massorétique. Ce dernier porte : « Pour les péchés de mon peuple, *il fut frappé* », c'est-à-dire, non par Dieu, mais par les hommes. Les Septante traduisent : ἤχθη εἰς θάνατον, *il fut conduit* à la mort. Il ne semble pas y avoir de doute que le verbe original était au passif. Mais, alors même que, en dépit de cette évidence fournie par les anciennes versions, on voudrait insister sur la traduction de la Vulgate : *je l'ai frappé*, nous pourrions encore dire, avec le P. Corluy, que le prophète, dans ce verset comme dans le suivant, parle en son propre nom et non pas au nom de Dieu (53).

Vers. 10. « Et le Seigneur s'est complu à le broyer dans la souffrance. » Ceci signifie seulement que tout ce qui arriva à Notre-Seigneur était en conformité avec le décret éternel de Dieu. Ainsi l'entend le P. Corluy (54).

---

52. [J. CORLUY, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, Gand, 1884, t. II, p. 96.]

53. Plus difficile est le texte *II Cor.*, v, 21. — Cette difficulté que l'auteur laisse sans réponse est ainsi résolue par le P. Prat : « Il n'y a pas substitution mais solidarité. Jésus ne devient pas « pécheur » ou « péché » à notre place, ce qui serait absurde et impie; il le devient pour nous, à notre profit et à notre avantage, en prenant notre nature et en entrant dans notre famille. » *Theologie de saint Paul*, t. II, p. 245 (note du tr.)

54. « Ergo quaecumque passus est obvenerunt ei ex beneplacito Patris eius caelcis, J. CORLUY, *op. cit.*, p. 107].

En d'autres termes, ce que le prophète souligne ici, c'est le **plan** divin relatif aux souffrances du Rédempteur : elles étaient conformes à la volonté divine. De la sorte, l'accent est mis sur l'amour de Dieu pour l'homme. Le commentaire de saint Jérôme reflète la même interprétation de ce passage : « S'il devait souffrir, ce n'était pas une nécessité, mais la volonté de Dieu et la sienne propre. »

D'où se dégagent, au total, les conclusions suivantes :

1° La prophétie messianique d'Isaïe LIII ne nous oblige aucunement d'affirmer que Notre-Seigneur fut regardé par Dieu comme coupable en tant qu'il représentait les pécheurs, ni que Dieu appesantit sur lui sa colère et le frappa pour les péchés du peuple. C'est pourquoi nous ne devons pas adopter cette interprétation en raison des conséquences déjà signalées.

2° Dans la littérature patristique des trois premiers siècles, à l'exception d'Irénée et d'Origène, il n'y a

> aucune trace de l'idée que Dieu fut irrité contre son Fils à cause de nous et qu'il lui infligea le châtiment qui nous était dû. L'oracle d'Isaïe n'est pas davantage interprété dans ce sens, comme il le fut dans la suite par Luther. Au contraire, bien des traits excluent formellement cette conception. Il n'y a aucune mention de la justice de Dieu au sens forensique du mot : l'Incarnation est invariablement et exclusivement attribuée à l'amour.

Ainsi s'exprime Oxenham après une étude exhaustive de l'ancienne littérature patristique, qu'il cite copieusement (55).

3° La « théorie de la substitution » est probablement un reste de l'hypothèse émise par Irénée et, comme celle-ci, elle a passé sans commentaire parce qu'elle n'a pas été examinée. Car la théorie d'Irénée a joui d'une vogue plusieurs fois séculaire avant que la critique de saint Anselme aboutît à la rejeter sans retour (56). Peut-être aussi la version de la Vulgate est-elle partiellement responsable de cette notion juridique de substitution; car sa traduction se prête plus aisément à une telle interprétation que le grec des Septante ou le texte hébreu.

---

55. OXENHAM, *op. cit.*, p. 128, [2e édit., pp. 112-113].

56. Cette idée de rattacher la doctrine de la substitution à l'antique théorie de la rançon payée à Satan appellerait bien des réserves. Mais ce point d'histoire n'a aucun lien nécessaire avec les observations théologiques formulées par l'auteur (Note du tr.)

APPENDICE

Un prédicateur français contemporain : le P. Pinard de la Boullaye.

Il n'est sans doute pas de représentant plus autorisé de la chaire française contemporaine que le P. Pinard de la Boullaye, à qui échut l'honneur d'occuper, une dizaine d'années consécutives, la chaire de Notre-Dame de Paris. Son Carême de 1936 fut consacré à « Jésus-Rédempteur » et, après quelques généralités sur la Rédemption au sens large, ce mystère y fut aussi abordé en son sens strict (57).

Faute de pouvoir en traiter *in extenso,* l'auteur déclare vouloir s'attacher à trois « énigmes » du plan divin.

Pourquoi la mission du Verbe? Pourquoi les horreurs de la Passion? Pourquoi une rédemption si tardive?

La réponse donnée à la seconde risque surtout de retenir l'attention des théologiens qui n'ont pas perdu le souvenir de certains débats d'hier.

Non seulement le Père éternel a fait le choix de son propre Fils pour expier à notre place, mais, ayant sous les yeux la victime la plus innocente, la plus aimée, la plus propre à émouvoir sa compassion, il a exigé d'elle la plus humiliante et la plus douloureuse des réparations... A ce prix seulement, la souveraine Justice est apaisée (pp. 119-121).

Qui ne reconnaît dans cette esquisse le thème de l'expiation pénale tel qu'il se présente chez la moyenne des mystiques et des prédicateurs? Mais l'auteur de le désavouer énergiquement.

Quelle abominable manière d'interpréter les pensées de Dieu! Rien, rien ne la justifie. Aussi l'Eglise catholique ne peut-elle que la réprouver.

---

57. H. Pinard de la Boullaye, *Jésus Rédempteur,* conférences de Notre-Dame de Paris (année 1936), Paris, Spes, 1936.

Une note complémentaire indique, en revanche, qu'elle peut se réclamer de Luther et de Calvin.

Sans doute l'idée d'expiation pénale appartient sûrement à la tradition, ... mais elle ne représente nullement la pensée totale de l'Eglise et son explication totale de la Passion (p. 139).

Mais le P. Pinard n'expose pas comment cette « explication » doit être comprise. Il estime plus conforme aux besoins de son public de montrer que l'œuvre objective du Rédempteur doit s'accompagner d'une appropriation dans l'ordre subjectif (58).

58. *Rev. des sc. relig.*, t. XVII, 1937, pp. 237-238.

TABLE DES NOMS D'AUTEURS

C

D

E

F

G

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

W

Z

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE III

DÉFENSE DE LA TRADITION

I. — APPORT DES CATHOLIQUES.

CHAPITRE IV

DÉFENSE DE LA TRADITION

II. — APPORT DES ANGLICANS.

CHAPITRE V

TÉMOIGNAGES COLLECTIFS

ESQUISSES GÉNÉRALES AU MOYEN D'ÉQUIPES ASSOCIÉES.

CHAPITRE VI

AU SEIN DE L' « ORTHODOXIE » RUSSE

DEUXIEME PARTIE

Problèmes de théologie positive

Chapitre Premier

HÉTÉRODOXIE DES PÉLAGIENS ?

Rapport de la doctrine pélagienne avec la foi de l'Eglise : Rédemption au sens large, au sens strict ?

Chapitre II

MYSTIQUE DE LA DIVINISATION

Place de l'Incarnation dans l'économie rédemprice :

Chapitre III

UN DOSSIER DE L'EXPIATION

Enquête agressive de Christian Pesch :

Chapitre IV

NOS GRANDS SCOLASTIQUES

Autour des maîtres de l'Ecole :

CHAPITRE V

MATÉRIAUX DE L'ÉRUDITION RÉCENTE

I. — PÉRIODE PATRISTIQUE : ECOLE D'ANTIOCHE.

Nouveaux documents sur la sotériologie des Antiochiens :

CHAPITRE VI

MATÉRIAUX DE L'ÉRUDITION RÉCENTE

II. — PÉRIODE PATRISTIQUE : SAINT CÉSAIRE D'ARLES.

Edition critique de ses sermons par Dom Morin :

CHAPITRE VII

MATÉRIAUX DE L'ÉRUDITION RÉCENTE

III. — PÉRIODE MÉDIÉVALE.

Abondante moisson d'inédits sur le XII[e] siècle :

CHAPITRE VIII

UN DÉBAT D'ÉCOLE AU XVII[e] SIÈCLE SUR LA SATISFACTION DU CHRIST

Autour d'une opinion de Malebranche discutée par Bossuet :

TROISIEME PARTIE

Problèmes de théologie systématique

CHAPITRE PREMIER

ORIGINES DU DOGME CHRÉTIEN

I. — ATTACHES HISTORIQUES ET PSYCHOLOGIQUES.

Juridiction envahissante de l'histoire comparée des religions :

CHAPITRE II

ORIGINES DU DOGME CHRÉTIEN

II. — SOURCES BIBLIQUES.

Rôle prépondérant de l'Ecriture : Stagnation relative de l'exégèse sotériologique :

CHAPITRE III

EXPOSITION DOCTRINALE

I. — THÉOLOGIE CATHOLIQUE : ŒUVRES DE VULGARISATION.

Extension au grand public de la tâche théologique par excellence :

CHAPITRE IV

EXPOSITION DOCTRINALE

II. — THÉOLOGIE CATHOLIQUE : ŒUVRES D'ECOLE.

Convergences et divergences dans les cadres de l'enseignement :

CHAPITRE V

EXPOSITION DOCTRINALE

III. — THÉOLOGIE PROTESTANTE ORTHODOXE.

CHAPITRE VI

UNE RÉVISION CRITIQUE DU DONNÉ CHRÉTIEN

CHAPITRE VII

APOLOGÉTIQUE RATIONNELLE

I. — PRÉVENTIONS DE L'INCROYANCE.

CHAPITRE VIII

APOLOGÉTIQUE RATIONNELLE

II. — EFFORTS SPÉCULATIFS DE LA PENSÉE CROYANTE : RAISON D'ÊTRE DE L'ÉCONOMIE RÉDEMPTRICE.

CHAPITRE IX

APOLOGÉTIQUE RATIONNELLE

III. — EFFORTS SPÉCULATIFS DE LA PENSÉE CROYANTE : NOTION DE L'ŒUVRE RÉDEMPTRICE.

CHAPITRE X

DOGME ET VIE RELIGIEUSE

CET OUVRAGE A ÉTÉ ACHEVÉ
D'IMPRIMER SUR LES PRESSES
DE L'IMPRIMERIE RÉGIONALE,
59, RUE BAYARD, A TOULOUSE,
LE TRENTE JUILLET MIL NEUF
CENT QUARANTE-HUIT.

Dépôt légal : 3e trimestre 1948
—— Nº d'Impression : 50413 ——

NIHIL OBSTAT : F. CAVALLERA C. D.
TOLOSAE, 19 IUNII 1948

IMPRIMATUR : J. DÉLIES, V. G.
TOLOSAE, 26 IUNII 1948.